This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

ANDOVER-HARVARD THEOLOGICAL LIBRARY
MDCCCCX
CAMBRIDGE, MASSACHUSETTS

Geschichte

der

synkretistischen

Streitigkeiten

in der Zeit

des

Georg Calixt.

Von

Heinrich Schmid

Dr. phil. und Repetent an der Universität Erlangen.

Erlangen.

Verlag von Carl Heyder.

1846.

Geschichte

der

Zurückstellungen

Streitigkeiten

in der Zeit

von

Georg Calixt

Heinrich Schmid

Erlangen

Leipzig

704
Schmid

Vorrede.

Wenn die Erscheinung eines Buches da gerechtfertigt ist, wo es einen wenig bearbeiteten Gegenstand behandelt, so darf ich hoffen, daß es das meinige ist, denn es hat kaum eine Periode weniger Bearbeiter gefunden als die, von welcher hier die Rede ist. Um so ungewisser bin ich, wie die Auffassung, welche ich dem Calixt und den durch ihn erregten Streitigkeiten habe angedeihen lassen, wird aufgenommen werden, denn deß darf ich gewiß seyn, daß die Mehrzahl meiner Leser sich in ihrer Erwartung getäuscht sieht. Es hat sich in unserer Zeit über Calixt die Meinung gebildet, daß nur eine schlechte Orthodoxie ihn gehindert habe, eine glücklichere Richtung in Kirche und Theologie anzubahnen. Was ist da natürlicher, als daß man von dem, welcher den Calixt zum Gegenstand der Betrachtung mache, erwartet, er werde ihm die Anerkennung zu verschaffen suchen, welche seine Zeit ihm versagt hat? Wer bei einer Geschichte des Calixt sich dieß zur Aufgabe machen wollte, der würde einer willkommenen Aufnahme gewiß seyn dürfen. Das läßt mich aber nichts Gutes ahnen, daß ich mit dem Urtheil der Zeit über Calixt nicht übereinstimmen konnte.

Und auch in anderer Beziehung mag es mir Schaden bringen, daß ich den Calixt nicht von dem Gesichtspunkt aus, welchen die Mehrzahl meiner Leser erwarten möchte, aufzufassen vermochte. Es ist für den Schriftsteller immer ein Glück, wenn er bei der unternommenen Arbeit seinen Lesern eine Größe darstellen kann. Je mehr er selbst mit ungetheiltem Herzen sich der Person oder Sache, welche er behandelt, hingeben kann, desto glücklicher wird das auch auf die Darstellung einwirken und desto befriedigender wird der Eindruck seyn, welchen er seinen Lesern hinterläßt. Auch dieses Vortheiles habe ich mich begeben, indem ich dem Calixt keine so günstige Seite abgewinnen konnte, und habe diesen Mangel auch nicht auf der anderen Seite ersetzen können, denn ich konnte mich den Gegnern des Calixt so wenig als ihm selbst mit voller Zustimmung hingeben. Ich habe es da im Verlaufe der Arbeit nur gar zu deutlich gefühlt, wie unerquicklich es ist, wenn man nicht die eine oder andere Erscheinung mit voller Freude begrüßen kann, sondern vielmehr darauf angewiesen ist, bei beiden Theilen ein gewisses Recht, bei beiden wieder ein Unrecht aufzudecken. Eine solche Arbeit macht leicht müde, es wird dem Schriftsteller selbst schwer, den Verdruß über das Unerquickliche seiner Aufgabe zu verbergen. Das sind für die Leser wenige Reizmittel zur theilnehmenden Aufmerksamkeit.

Man könnte fragen, warum ich unter solchen Umständen dann doch die vorliegende Arbeit unternommen habe? Zu sagen, daß ich, als ich die Arbeit begann, eine günstigere Meinung von Calixt hatte, als sich mir später aufgedrungen hat, wäre eine Unwahrheit. In der Hauptsache wenigstens habe ich ihm von Anfang an nicht Recht gegeben. Was aber

will ich bekennen, daß ich trotz des mir natürlich wohlbekannten Mißverhältnisses, in welchem die Repräsentanten der damaligen Orthodoxie bei unserer Zeit stehen, doch hoffte, mehr zu ihrer Rechtfertigung zu finden. Und das war verzeihlich. Denn da die spätere Zeit mit den Principien der lutherischen Kirche, also auch mit den Principien, von welchen diese Männer ausgingen, zerfallen war, so lag die Vermuthung nahe, daß ihr Urtheil über diese Männer zu herb ausgefallen sey. Bestätigte sich mir diese Vermuthung auch mannigfach, so will ich doch nicht verhehlen, daß sich mir der Zustand der damaligen Theologie als ein traurigerer erwies, als ich geglaubt hatte annehmen zu müssen; daß namentlich die Weise, wie die damaligen Repräsentanten der Orthodoxie ihre Sache führten, mich oft mit Betrübniß und mit Unwillen erfüllte. Einen Grund, die Bearbeitung des synkretistischen Streites aufzugeben, fand ich darin indeß doch nicht. Es darf dem Schriftsteller sehr willkommen seyn, wenn der Gegenstand, den er bearbeitet, an sich erquicklicher Natur ist und wenn er für die Auffassung seines Gegenstandes der Zustimmung seiner Zeit gewiß ist. Aber der entscheidende Grund wird doch immer der Frage entnommen seyn müssen, ob der Gegenstand an sich fruchtbringend ist. Und dieser Ueberzeugung bin ich. Es sind nicht allein die näheren Hergänge dieses synkretistischen Streites wenig gekannt, sondern es liegt uns hier ein Wendepunkt in der Geschichte der Theologie vor, welcher von den bedeutendsten Folgen ist. Es ist dieß die letzte Zeit, in welcher die alte Orthodoxie die anerkannte Herrschaft in Händen hat. Calixt ist der Vorläufer der modernen Richtung. Dieß ist eine anerkannte Sache. Aber darin bin ich anderer Meinung, daß ich diese andere Richtung

nach vielen Seiten hin nicht willkommen heißen kann. Die Rechtfertigung meines Standpunktes muß ich dem Buche selbst überlassen: ich würde diesem hier nur vorgreifen. Und nur das sey mir hier gestattet zu bemerken. Da es sich in dem Calixtinischen Streit um Fragen handelt, welche in der Gegenwart gleich sehr streitig sind, wie sie es damals waren, so kann ich nicht von fern erwarten, daß ich den, welcher über diese Punkte von vornherein anders denkt, für meine Auffassung gewinnen werde. Wer der modernen Theologie zugethan ist, der wird fortfahren, den Calixt als den Vorläufer derselben zu preisen; wer zu Unionen unter den Konfessionen geneigt ist, der wird fortfahren, den Calixt um seines Versuches willen zu loben. Es wäre auch zu viel von einer historischen Monographie verlangt, wenn man von ihr erwarten wollte, daß sie gleichsam bekehrend wirken solle. Was ich erreichen wollte, war nur dieß: zur Anerkennung zu bringen, daß die Natur der Vorschläge und der ganzen Richtung des Calixt der Art war, daß der lutherischen Orthodoxie, sollte sie darauf eingehen, damit in wesentlichen Punkten geradezu ein Abgehen von ihren Principien zugemuthet war, daß die lutherische Orthodoxie die Entgegnung auf die an sich ohnedem durchaus nicht neuen Vorschläge des Calixt mit leichter Mühe den Principien, welche ihrer ganzen Existenz zu Grunde liegen, entnehmen konnte, und daß überhaupt die theologische Rechtfertigung, welche Calixt seiner Ansicht und seinen Vorschlägen angedeihen ließ, durchaus keine so genügende war, als neuere Geschichtschreiber annehmen, welche, in ihrem dogmatischen Standpunkt sich mit dem des Calixt verwandt fühlend, sich unbedingt auf seine Seite stellen und es gar nicht der Mühe werth halten, der Ent-

gegnungen, welche von der orthodoxen Seite her kamen, mich nur zu gedenken.

Selbst wenn es mir aber gelungen wäre, dieß alles zur Anerkennung zu bringen, so werden die Einen dann immerhin noch verlangen, daß die Orthodoxie auf die Vorschläge des Calixt hätte eingehen, durch ihn sich gleichsam hätte bekehren lassen sollen. Das ist aber dann eine Principienfrage, welche hier nicht zur Entscheidung gebracht werden konnte. Mir scheint freilich die Geschichte den Beweis zu liefern, daß die Kirche mit der Adoption der Calixtinischen Richtung nicht gut gefahren wäre, wie sie nach meiner Ueberzeugung auch mit der Adoption der dieser verwandten nicht gut gefahren ist. Doch das ist die große Frage des Tages, darüber liegt das Endurtheil noch nicht vor und kann der Beweis aus der Geschichte darum auch noch nicht stringent geführt werden.

Was nun die Verarbeitung des hieher gehörigen Materials anlangt, so muß darüber das Urtheil einsichtiger und sachkundiger Leser entscheiden. An Material selbst habe ich meines Erachtens das Nöthige zusammengebracht. Das Meiste davon verdanke ich den reichen Nürnberger Bibliotheken, deren Vorstehern ich für die Bereitwilligkeit, mit welcher sie mich unterstützt haben, hiermit meinen verbindlichsten Dank sage. Freilich beschränkte sich das Material, das ich zusammenbrachte, meist nur auf die dogmatische Parthie. Diese aber war für mich die wichtigste. Denn was die Person des Calixt und die Geschichte seiner Zeit anlangt, so war die Beziehung darauf bei der Anlage meines Planes doch nur Nebensache und konnte ich mich darüber trösten, daß mir hiefür wenig zu Gebote stand. Mir genügte vollkommen, was Moller in seinem gelehrten

Werk, der Cimbria literata, darüber beibrachte, welche auch Walch in seiner Darstellung des synkretistischen Streites zu Grund gelegt hat. Was Herr Professor Henke darüber aus dem Wolfenbüttler Archiv mittheilte, habe ich natürlich dankbar benützt. Dieser Gelehrte hat bereits im Jahr 1832 den Vorsatz ausgesprochen, eine Geschichte des Calixt und seiner Zeit zu schreiben. Ich weiß nicht, ob wir jetzt nach Verfluß von 13 Jahren dieselbe noch erwarten dürfen. Aber auch für diesen Fall würde mein Unternehmen kein überflüssiges seyn, da, wie aus dem von ihm bereits Mitgetheilten ersichtlich ist, der Gesichtspunkt, welchen er festhalten würde, ein von dem meinigen sehr verschiedener ist. Vielleicht würde seine Arbeit eine glückliche Ergänzung der meinigen, jedenfalls dürfte das gelehrte Publikum von ihm Aufschlüsse über die Zeitverhältnisse erwarten, welche ich zu geben außer Stand war.

Inhalt.

Seite

Einleitung . . . . . 1 — 26

Erster Abschnitt.

Geschichte des synkretistischen Streites bis zum Tode des Calixt . . . . . 27 — 118

Zweiter Abschnitt.

Die theologische Bedeutung des Streites. S. 119 — 366.

Cap. I. Des Calixt studium concordiae . . 121 — 196

Cap. II. Verhältniß der Calixtinischen Ansichten zu den Principien seiner Kirche . . 196 — 235

Cap. III. Die Gegner des Calixt . . . . . 235 — 308

Cap. IV. Verwandtschaft der Calixtinischen Unions-Bestrebungen mit anderen, aus der reformirten und katholischen Kirche stammenden . . . . . 308 — 336

Cap. V. Die weiteren Lehrstreitigkeiten . . . 336 — 366

Seite

Dritter Abschnitt.

Weiterer Verlauf und Ausgang der Streitigkeiten . . . 367 — 420

Schlußbetrachtung . . . . . 421 — 450

Einleitung.

Die Universität Helmstädt ist der Ort, von welchem die synkretistischen Streitigkeiten, deren Darstellung wir uns zur Aufgabe gemacht haben, ausgehen. Ehe wir zu deren Geschichte selbst übergehen, machen wir uns daher zuerst mit der Geistesrichtung bekannt, welche auf dieser Universität herrscht, und mit der Stellung, welche sie zur orthodoxen Theologie, mit der sie in Streit geräth, einnimmt. Es wird dies um so nothwendiger sein, als uns bei diesen Streitigkeiten eine Gereiztheit entgegentritt, welche ihren Grund eben in den frühern Vorgängen hat, auf welche wir hier aufmerksam machen wollen.

Als Herzog Julius von Braunschweig im Jahre 1576 die Universität Helmstädt stiftete, hatte es allen Anschein, daß diese in ihrer ganzen Geistesrichtung an die lutherische Partei sich anschließen würde, welche damals schon mit dem Entwurf der Konkordienformel beschäftigt war. Denn der Herzog war einer der eifrigsten Beförderer des Konkordienwerkes und ein heftiger Gegner der Kalvinisten und Philippisten. Lutherische Orthodoxie lag ihm über alles am Herzen und er hielt es darum für seinen Beruf, an der Eintracht der Lutheraner nach allen Kräften mit zu arbeiten. Natürlich, daß als er den Entschluß gefaßt hatte, eine Universität in seinen Landen zu errichten, darum auch alle Anstalten getroffen wurden, um diese zu einem Sitz lutherischer Orthodoxie zu machen. Martin Chemnitz, selbst einer der

eifrigsten Mitarbeiter an dem Konkordienwerk, war sein treuester Rathgeber dabei. Von ihm ließ er auch in Gemeinschaft mit Chyträus, der zu diesem Endzweck von Rostock herberufen war, die neuen Universitäts-Statuten entwerfen und seines Urtheils bediente er sich bei Anstellung der neuen Professoren. Man durfte also erwarten, daß Helmstädt eine streng lutherische Universität werden würde.

Diese Aussicht verschwand jedoch bald wieder. Der Herzog, bisher ein so eifriger Beförderer der Konkordie, nimmt seit dem Jahr 1579 so gut wie keinen Theil mehr daran. Das hatte folgenden Grund. Um das Bisthum Halberstadt, seinem Hause zu erhalten, hatte er gegen Ende des Jahres 1578 seinen ältesten Sohn Heinrich Julius, welchen das Halberstädter Domkapitel schon als Kind zum Bischof gewählt hatte, mit allen papistischen Gebräuchen als solchen ordiniren lassen. Zu gleicher Zeit hatte er seinen zwei jüngeren Söhnen, um auch ihnen geistliche Güter zuzuwenden, die Tonsur ertheilen lassen. Wie natürlich wurden dem Herzog diese Handlungen sehr verargt. Mehrere Fürsten gaben ihm ihr Mißfallen darüber briefl. zu erkennen. Der Churfürst von Sachsen vernachlässigte ihn von da an in den Angelegenheiten der Konkordienformel. Chemnitz sprach sich in einem sehr freimüthigen Schreiben an ihn dagegen aus. Selbst von der Kanzel herab rügten die Braunschweigischen Prediger diese Vorfälle. Je weniger der Herzog seine Schritte vor dem eigenen Gewissen mochte verantworten können, desto reizbarer war er gegen Vorwürfe darüber. Und von da an wurde seine Stellung zur Konkordie, wie zu den Beförderern derselben eine andere. Das bisherige Verhältniß mit Chemnitz wurde aufgelöst. Timotheus Kirchner, der erst als General-Superintendent in Wolfenbüttel, dann als Vice-Rektor und erster Professor der Theologie in Helmstädt großen Einfluß gehabt und ganz im Sinne wie Chemnitz gewirkt hatte, wurde wegen der Predigt, in welcher er sich gegen die an dem

Prinzen vollzogene Ordination ausgesprochen hatte, abgesetzt. Zu den Fürsten stand der Herzog jetzt in gespanntem Verhältniß *). Als zu Anfang des Jahres 1580 Andreä wieder den Versuch machte, ihn zu gewinnen, wurde er kalt aufgenommen **).

Es sind sonach zunächst äußerliche rein persönliche Gründe, welche den Herzog in eine andere Stellung zur Konkordie brin-gen. Noch sagt er sich aber von ihr und der darin enthaltenen Lehre nicht sogleich los. Wie er den schriftlichen Entwurf der Konkordienformel gleich nach seinem Erscheinen sammt seinen Theologen unterschrieben hatte, so äußerte er auch in späteren Briefen noch seine Uebereinstimmung mit der darin vorgetrage-nen Lehre ***). Er zeigt nur kein Interesse mehr für die Durch-führung des Werkes selbst. Darum duldet er auch, was er vor dem Jahre 1578 gewiß nicht gethan hätte, daß seine Theo-logen Heshusius und Daniel Hofmann sich von der Konkordienformel, deren schriftliches Exemplar auch sie bereits unterschrieben hatten, wieder zurückzogen. Erst im Jahr 1582 legte er einen Widerspruch gegen dieselbe ein und auch da nicht gegen die darin ausgesprochene Lehre. Die Veranlassung dazu war diese. Gleich nach dem Erscheinen der Konkordienformel waren mehrere Schriften gegen dieselbe erschienen. Die drei Churfürsten von Sachsen, Brandenburg und der Pfalz hatten eine Widerlegung derselben den Theologen Kirchner, Sel-neccer und Chemnitz aufgetragen, welche auch in den Jah-ren 1582—84 im Druck erschien und unter dem Namen der Erfurter Apologie bekannt ist. Ehe sie aber öffentlich ausgege-ben wurde, holte man Censuren darüber ein. Man hätte gern

*) Ueber alle diese Vorgänge s. Rehtmeyer, Kirchenhistorie der Stadt Braunschweig, Thl. III. c. 8. u. f. Henke, „die Univer-sität Helmstädt im 16ten Jahrhundert." Halle 1833.

**) Planck, Geschichte der protest. Theologie ꝛc. B. III. p. 670.

***) Calov. historia syncretistica p. 566.

gewollt, daß alle die, welche die Konkordienformel unterschrieben hatten, sich auch zu dieser Apologie als der genuinen Auslegung derselben bekannten. Als die Apologie nun auch dem Braunschweigischen Hofe vorgelegt wurde, trat der Herzog mit Bedenken auf, welche seine Abneigung gegen das Konkordienwerk selbst verriethen. Er ist nicht allein damit unzufrieden, daß die genannte Apologie nur das Privatwerk einiger weniger Theologen seyn solle, während er der Meinung ist, daß sie, „weil sie dem gemeinen Werk der formula concordiae anhänge", auch vor versammelten Ständen berathen werden sollte. Er erklärte auch ganz offen, daß er die Einführung der Konkordienformel selbst noch nicht als ein abgeschlossenes Werk betrachte. Was bisher geschehen, bezeichnete er nur als eine vorläufige Arbeit. Jetzt, meinte er, sey es an der Zeit, auf einer allgemeinen Synode die Formel vorzulegen, und öffentlich zu berathen. Es sey das längst verheißen und müsse endlich geschehen, wenn es nicht das Ansehen haben solle, als sey auch sie nur ein Privatwerk. Bei dieser Meinung blieb der Herzog auch stehen. Den Auseinandersetzungen von Seiten der Churfürsten, warum eine solche General-Synode nicht räthlich sey, gab er kein Gehör mehr*) und hörte auf, die Konkordienformel als für sein Land verbindend zu betrachten. Fortan wurde sie auch seinen Theologen nicht mehr zur Unterschrift vorgelegt **).

*) Die Bedenken des Herzogs in 2 Briefen von ihm an die Churfürsten von der Pfalz (d. d. 29. August 1582) und von Sachsen (d. d. 11. Mai 1582), aus welchen zugleich seine gereizte Stimmung gegen die an der Spitze des Konkordienwerks stehenden Theologen erhellt, finden sich in Hospinian's concordia discors cp. XLIV. Das Antwortschreiben der drei Churfürsten und des Herzogs von Würtemberg in Hutter's concordia concors c. XLV. s. fin.

**) Calixt Widerlegung Wellers ꝛc. ꝛc. §. 125—128. Antwortschreiben der Universität Helmstädt an die Universität Leipzig

Erwägen wir diese von dem Herzog selbst angegebenen Gründe, um derentwillen er jetzt eine solche Stellung zur Konkordienformel einnimmt, so vermögen wir zwar nicht mit der Bestimmtheit, wie Planck u. a. thun, zu behaupten, daß diese da vorgebrachten Gründe bei dem Herzog von gar keinem Gewichte hätten seyn können, denn es ist ja wahr, was der Herzog in dem Schreiben an den Churfürsten von Sachsen (d. d. 11. Mai 1582) sagt, daß frühерhin eine General-Synode in Aussicht gestellt worden war. Und daß der Herzog immer in solcher Erwartung stand, belegt auch Planck mit einem Faktum*). Aber wir werden dem Herzog darum doch nicht zu nahe treten, wenn wir die Behauptung aufstellen, daß, hätte sein früherer Eifer für das Konkordienwerk sich erhalten, er sich durch das Nichtzustandekommen einer General-Synode von seinem Beitritt nicht hätte abhalten lassen.

Hatte aber der Herzog sich von der Konkordienformel losgesagt, so war das Gleiche auch von seinen Theologen geschehen. Tileman Heshusius und Daniel Hofmann hatten zwar beide sowohl das zu Torgau als das zu Bergen abgefaßte schriftliche Exemplar der Konkordienformel unterschrieben, und der erstere noch im Jahr 1578 ein unter seinem Namen ausgegangenes Schreiben an den Herzog Julius, welches sich gegen die Konkordienformel aussprach, als unecht erklärt**). Kaum aber war die Konkordie im Druck erschienen, so legte die Helmstädter Fakultät Protest dagegen ein. Erwägen wir die Bedenken, welche sie in ihrem Brief an M. Chemnitz (d. d. 23. Decbr. 1580) dagegen erhob, so müssen sie uns

d. d. 30. Mai 1649. in Henke's „Georg Calixtus Briefwechsel". Halle 1833. p. 189.

*) Planck, B. III. p. 555.

**) Die Erklärung des Heshusius und sein Bekenntniß zur Konkordienformel in Hutter's concordia conc. c. XX.

durch als sehr unbedeutende erscheinen. Die Helmstädter behaupten, daß das gedruckte Quedlinburger Exemplar nicht mit den von ihnen unterschriebenen schriftlichen Exemplaren übereinstimme. Aber die Aenderungen und Auslassungen, welche in dem gedruckten Exemplar von ihnen gerügt werden, sind sehr unbedeutend und lassen sich, so weit sie nicht gar auf Druckfehler zurückzuführen sind, recht gut entschuldigen, ja rechtfertigen. Es liegt darum nahe, die Bedenken der Helmstädter in der That nur als einen Vorwand zu betrachten, hinter welchem sie ihre veränderte Gesinnung bergen. Später, von dem Quedlinburger Kolloquium an (im J. 1583), traten dann auch ihre dogmatischen Ausstellungen hervor. Sie bekämpfen die in der Konkordienformel ausgesprochene omnipraesentiam absolutam und glauben nur, daß Christus nach seiner Menschheit da gegenwärtig sey, wo Er es ausdrücklich verheißen habe, nämlich im hl. Abendmal und in der Kirche. Sie behaupten nur, wie sie es nennen, eine omnipraesentiam respectivam, und suchen den Beweis zu führen, daß die Lehre von der omnipraesentia, so wie sie in der Erfurter Apologie vorgetragen wurde, in der Konkordienformel gar nicht enthalten sey.

So hatten denn auch die Helmstädter Theologen sich von der Konkordienformel losgesagt. Es wurde ihnen das um so übler genommen, als sie den dogmatischen Widerspruch so spät erst erhoben und zuerst nur nichtige Gründe für ihre Weigerung der Theilnahme vorbrachten. Man behielt die Ueberzeugung, daß äußerliche und persönliche Motive den Ausschlag gegeben hätten *).

Auf den ersten Blick mag es nun scheinen, als ob diese veränderte Stellung der Helmstädter zur Konkordienformel von

*) Die sämmtlichen Vorgänge und Verhandlungen ausführlich in Hutters concordia conc. c. XLV. u. LII. u. in Rehtmeyers K.-Geschichte v. Braunschweig. Thl. III. c. VIII. Abthlg. 8.

keinem großen Belang seyn könne, da doch nur in dem einzigen Dogma von der Allgegenwart Christi eine Differenz vorlag und es sonst dem Herzog noch wie zuvor um lutherische Orthodoxie und um Fernhaltung des Calvinismus zu thun war, Heshusius und Hofmann aber als lutherische Eiferer bekannt sind. War auch die Konkordienformel in den Braunschweigischen Landen nicht mehr in Geltung, so hielt doch der Herzog um so mehr auf das Bekenntniß zu seinem corpus doctrinae (Julium), welches außer den drei Symbolen der alten Kirche, der Augsburgischen Konfession, den schmalkaldischen Artikeln und den beiden Katechismen Luthers eine ganz im lutherischen Sinn geschriebene declaratio von Chemnitz und zugleich eine deutsche Bearbeitung von des Urbanus Rhegius formulis quibusdam caute loquendi enthielt*). Zu diesem mußten sich sämmtliche Helmstädter Professoren, welcher Fakultät sie auch angehören mochten, verpflichten und in den Statuten der Universität war nach besondere Vorsorge für den Fall getroffen, daß ein Professor von dieser recipirten Lehrform abweichen würde**).

---

*) Ueber das corpus doctrinae Julium s. Rehtmeyer Thl. III. p. 331 u. 423. Nach Schlegel (Kirchen- u. Reformations-Geschichte v. Norddeutschland u. den Hannoverschen Staaten B. II. p. 272.) ist es zweifelhaft, ob es 1569 oder erst 1575 eigentlich publicirt worden sey. Die Schrift des Urb. Rhegius ist erst der Ausgabe vom J. 1576 beigefügt. Ibid. p. 277. Seinen Widerwillen gegen den Calvinismus spricht der Herzog noch 1584 bei Gelegenheit eines Generalconsistoriums stark genug aus in den Worten: „er wolle keinen Calvinisten dulden, ja wenn S. F. Gnaden einen Sohn hätte, der ein Calvinist wäre, der solle S. F. Gn. Erbe nicht seyn, ja S. F. Gn. wolle sagen, er wäre S. F. Gn. Kind nicht, sondern der Teufel hätte ihn gezeugt.“ Schlegel. B. II. p. 296.

**) Henke, die U. Helmstädt, p. 82. n. I. Späterhin scheint man es indeß mit dieser Verpflichtung nicht mehr so genau genommen zu haben. Martini sagt wenigstens in einem Brief an den

Man könnte also meinen, daß mit geringer Ausnahme doch auch für Helmstädt erreicht war, was die Konkordienformel erreichen wollte, das nemlich daß der Calvinismus ausgeschieden und ein feststehender Lehrtypus eingeführt war.

Nichts destoweniger ist diese Differenz der Helmstädter in ihren Folgen von Bedeutung. Durch die Konkordienformel sollte doch eine völlige Eintracht unter den Lutheranern hergestellt werden und dieser Zweck war jetzt so sehr vereitelt, daß im Gegentheil ein neuer Streit sich erhob, welcher mit vieler Bitterkeit geführt wurde. Daß aber gerade über diese Lehre sich ein Streit erhob, war um so übler, als diese auch zwischen den Lutheranern und Reformirten different war. So war man denn auch nicht gewiß, ob man die Helmstädter von dem Verdacht des Calvinismus freisprechen könne und zweifelte um so mehr daran, als auch wirklich die Reformirten, freilich nur unter Widerspruch der Helmstädter, deren Lehre als mit der ihrigen conform bezeichneten *). Die Orthodoxie der Helmstädter war jetzt zweifelhaft geworden, und eine Spannung zwischen ihnen und den orthodoxen Lutheranern gesetzt, welche sich bei jeder Veranlassung bemerklich machte.

Aber bald gab Helmstädt den orthodoxen Lutheranern noch eine andere Ursache zur Unzufriedenheit und zum Mißtrauen. Mit dem Regierungsantritt des Herzogs Heinrich Julius im Jahr 1589 gewann in Helmstädt eine Geistesrichtung Raum, welche der lutherischen Orthodoxie noch weniger zusagte. Dieser Fürst, ein gebildeter, ja ein gelehrter Mann, hatte gleich nach seinem Regierungsantritt den in seiner Zeit ausgezeichneten Humanisten Johann Caselius an seine Universität berufen

---

Herzog (d. d. 1. April 1601.), daß ihm das corpus Julium nicht zur Unterschrift sei vorgelegt worden. Der Brief dem Buch Grauers „de unica veritate“ angehängt.

*) J. G. Walch. Einleitung in die Religionsstreitigkeiten. Thl. IV. p. 501.

und mit ihm dem Humanismus eine Freistätte daselbst eröffnet. Es dauerte nicht lange, so waren die meisten Lehrstühle daselbst mit Freunden des Caselius und Anhängern des Humanismus besetzt, unter denen wir nur als den namhaftesten den Cornelius Martini aus Antwerpen nennen, welcher im J. 1592 dahin berufen worden war. Unter ihnen nahm die Universität Helmstädt eine Gestalt an, durch welche sie sich von allen anderen Universitäten unterschied. Wurde auf diesen nemlich die herrschende Geistesrichtung durch die Theologen bestimmt, so war es hier die philosophische Fakultät, welche den bei weitem meisten Einfluß übte. So wenig auch die Mehrzahl der dortigen Theologen die Richtung der philosophischen Fakultät, welches eben die humanistische war, theilte, so waren sie doch zu ohnmächtig, als daß sie den von da ausgehenden Einfluß hätten hindern können. Von jetzt an nahm das Studium der humaniora, der alten Klassiker, der Geschichte und Philosophie in Helmstädt eine größere Breite ein, als zu dieser Zeit auf irgend einer anderen Universität, und die philosophische Fakultät, ohnehin am stärksten besetzt und schon nach den Statuten ihres Gründers besser bedacht, als sonst geschah, erhielt jetzt ein entschiedenes Uebergewicht über die anderen Fakultäten*). Der Humanismus war aber bekanntlich noch von der Zeit des Melanchthon her der lutherischen Orthodoxie verdächtig, daher wurde in demselben Maaß, als derselbe in Helmstädt Eingang fand, auch die Spannung zwischen Helmstädt und den andern Universitäten größer.

Wir werden später sehen, wie die Gereiztheit, welche gegen den Urheber des Synkretismus von Seiten der orthodoxen Lutheraner Statt hatte, zum guten Theil ihren Grund in der Verstimmung hat, welche von Anfang an gegen ihn als gegen

*) Ueber die humanistische Richtung in Helmstädt u. ihre dortigen Vertreter Ausführliches bei Henke. p. 55. sq.

einem Humanisten herrschte. Es wird daher am Platze seyn, wenn wir hier uns klar zu werden suchen über das, was eigentlich den Humanismus der Luth. Parthei verdächtig macht.

Er selbst sagt von sich aus, daß das ihn Charakterisirende der Werth sey, welchen er auf das wissenschaftliche Studium und insbesondere auf das Studium des klassischen Alterthums lege und daß die Anfeindung, welche er zu erdulden habe, seinen Grund in dem Verfall der gelehrten Bildung habe, welcher sich bei den späteren Lutheranern vorfinde. Das ist freilich eine arge Uebertreibung. Denn geben wir auch zu, daß der Eifer für klassische Studien in dieser Zeit abgenommen hat, so liegt uns hier doch noch kein Zeitalter der Barbarei vor, in welchem allein schon Bildung und Gelehrsamkeit einen Grund zur Anfeindung abgeben.

Der Grund zu der Statt habenden Abneigung kann daher nicht an sich in dieser Neigung zu den Studien liegen, von welchen der Humanismus seinen Namen hat. Wir müssen ihn vielmehr in der anderweitigen Richtung suchen, welche bei den Humanisten neben dieser Neigung einhergeht. Um aber diese kennen zu lernen, müssen wir bis auf Melanchthon zurückgehen.

Es ist bekannt, wie Melanchthon, ein so treuer Gehülfe Luthers er auch war, so lange es sich um Feststellung der evangelischen Wahrheit gegenüber den Papisten handelte, doch nur kurze Zeit mit Luthern gemeinschaftliche Sache wider die Reformirten gemacht hat. Es war nicht allein seine theologische Ueberzeugung, welche ihn hinderte, dem Abendmalsstreit eine solche Bedeutung beizulegen, wie Luther that. Es war auch sein von dem Luthers so sehr verschiedener Charakter, welcher machte, daß er eine andere Stellung einnahm. Aus diesem bei beiden so verschiedenen Charakter ergaben sich auch principielle Verschiedenheiten. Luther hielt mit eiserner Festigkeit die Sache allein im Auge. Um die Lehre war es ihm zu thun, wie diese dem Worte Gottes gemäß war und ohne weitere Rücksichten

bruch er die Gemeinschaft mit denen ab, welche ihm dagegen ge-
verstoßen schienen. Melanchthon dagegen war zu einer gewissen
Nachgiebigkeit auch in der Lehre geneigt, wenn um diesen Preis
der Friede zu erhalten war. So lange Luther lebte, war die
Führung der Angelegenheiten so sehr in dessen Händen, daß
Melanchthon keine Gelegenheit hatte, durch seine Sinnesart auf
die Lage der Dinge einzuwirken. Nach Luthers Tod aber
wurde das anders. Melanchthon trat an die Spitze der Ange-
legenheiten und da machte sich diese seine Sinnesart bald be-
merklich in der schwankenden Stellung, welche er in der Sache
des Interim und den Reformirten gegenüber einnahm. Von
daher datirt sich dann das Zerwürfniß zwischen ihm und den
strengen Lutheranern. Da wo es sich um die Stellung handelte,
welche die lutherische Kirche zu den Reformirten einnehmen sollte,
gingen beide auseinander. Während das lutherische Prin-
cip, welches in der Konkordienformel zur vollen Herrschaft ge-
langte, das war, die Lehre so scharf und bestimmt als möglich
auszubilden, ohne durch den etwa daraus sich entwickelnden Zwie-
spalt sich irren zu lassen, hätte Melanchthon es lieber gesehen,
wenn man die genauere Entwicklung und Begränzung des Dog-
mas da abgebrochen hätte, wo ein Zwiespalt daraus zu entstehen
drohte. Er hatte da die Genauigkeit des Dogmas weniger im
Auge als den Frieden und war geneigt, dem zu Liebe einigerma-
ßen auf die erstere zu verzichten. Dieß war es, was ihm
dann von Seiten der Gegner den Vorwurf des Calvinismus
zuzog, weil er in diesem Punkte allerdings mit den Calvinisten
zusammentraf.

Um diese Zeit war es dann auch, wo man anfing, dem
Melanchthon aus seiner Neigung zu den klassischen Studien und
zur Philosophie des Alterthums einen Vorwurf zu machen und
aus ihr seine andere Stellung in dem konfessionellen Streit ab-
zuleiten. Ob das mit Grund geschah, ist eine schwer zu beant-
wortende Frage. Erinnern wir uns, daß die Reformation hie

Mittel, durch welche sie so siegreich gegen die alte Theologie auftrat, eben aus der wieder erweckten klassischen Bildung hergenommen hat und daß Luther selbst die Verdienste, welche sich Melanchthon mittelst dieser seiner klassischen Gelehrsamkeit um die Theologie erworben, hoch in Ehren gehalten hat, so möchte man geneigt seyn, die, welche dem Melanchthon jetzt einen Vorwurf daraus machen, der Undankbarkeit zu beschuldigen und zu glauben, daß die Gegner völlig im Unrecht waren, wenn sie die jetzige Stellung Melanchthons zur Theologie aus seiner Neigung zur klassischen Bildung ableiteten. Und doch getrauen wir uns nicht, das geradehin zu behaupten. Wir müssen uns erinnern, daß zur Zeit der Reformation nicht alle Humanisten ihre Bildung in den Dienst der evangelischen Wahrheit stellten. Schon der erste und bedeutendste Repräsentant des Humanismus, Erasmus, hat das nicht gethan. Er hatte seine Lust und Freude an der Gelehrsamkeit und beförderte sie auf alle Weise. Aber sie war ihm nicht Mittel zum Zwecke, wie sie es den Reformatoren wurde. Er scheute vielmehr ihre Anwendung auf die Theologie, da wo dadurch ein Kampf in Aussicht stand. Liegt der Grund davon auch zunächst in dem furchtsamen Charakter des Erasmus, so dürfen wir ihn doch darin nicht allein suchen. Dem Pfleger der Wissenschaften liegt die Gefahr nahe, die Ruhe, bei welcher die Wissenschaften allein gedeihen, um jeden Preis sich zu erhalten. Leicht erzeugt sich bei der Pflege derselben eine feine Genußsucht, welcher eine gewisse Scheu folgt, mit Daraufgeben dieser Ruhe den gebotenen Kampf aufzunehmen. An Männern dieser Eigenthümlichkeit hat es von Anfang an nicht gefehlt. Diese hatten dann einen natürlichen Trieb, die Gegenstände, um welcher willen sich der Streit entzündet hatte, als des Streites weniger werth zu bezeichnen. Indem sie sich darum der Theilnahme an einem Kampfe entzogen, welchen die andern als einen nothwendigen betrachteten, konnte eine Unzufriedenheit über sie nicht ausbleiben, und geschah es dann leicht, daß

man gegen die humaniſtiſche Richtung als ſolche mißtrauiſch wurde.

Was nun den Melanchthon anlangt, ſo konnte man allerdings bemerken, daß er dem humaniſtiſchen Standpunkt, von dem er doch ausgegangen war, allmählig wieder näher kam. Von Hauſe aus nicht Theolog wurde er nur durch Verkettung beſonderer Umſtände ſo mitten in die theologiſche Bewegung hineingeriſſen. Galle macht aber aufmerkſam, daß er ſchon von der erſten Hälfte des Jahres 1522 an ſich den theologiſchen Vorleſungen zu entziehen und ſeinem nächſten Amte als Philolog zu leben ſuchte*). Und Galle wird wohl Recht haben, wenn er den Grund von dieſer Flucht vor der Theologie, wie er es nennt, in den großen Wirren ſieht, welche über die Kirche hereinbrachen. Dieſen glaubte Melanchthon ſich nicht gewachſen und darum hätte er am liebſten ſich zurückgezogen. Dieß um ſo mehr, als er von dem Streit an, welchen Luther mit Erasmus hatte, immer mehr mit Luthers Heftigkeit und Schroffheit unzufrieden wurde und den ganzen Gang, welchen die Angelegenheiten in Wittenberg nahmen, ſo wenig billigte, daß er von dieſer Zeit an ſich nicht mehr heimiſch daſelbſt fühlte. Schon damals aber, als er ſich wieder den humaniſtiſchen Studien zuwendete, klagte Melanchthon über geringe Theilnahme an denſelben und wußte er, daß dieſelben bei einem Theil der Theolo-

*) Galle, Verſuch einer Charakteriſtik Melanchthons als Theologen ꝛc. Halle 1840. p. 113. sq. In dem Abſchnitt „Verhältniß Melanchthons zu Luther" finden ſich überhaupt intereſſante Beobachtungen hierüber. Galle zeigt, wie Melanchthon in der erſten Zeit ſeines Zuſammenſeyns mit Luthern vom dem Eifer für Philoſophie und auch für das Studium der alten Klaſſiker gar ſehr nachgelaſſen habe, wie aber der Eifer für beides wieder in dem Maaße bei ihm zugenommen, als er mit dem Gang der kirchlichen Angelegenheiten unzufrieden wurde. Die Schwarmgeiſter ſind es dann zuerſt, gegen welche er ſich getrieben fühlt, die Bedeutung der Wiſſenſchaft wieder geltend zu machen.

gen über angeschrieben wurden*). Später hatte er noch mehr Ursache zu beidem, zu dem Wunsche, sich von dem Streit zurückziehen zu können und zu der Klage, daß das Studium der schönen Wissenschaften vernachlässigt würde. Es konnte darum seinen Gegnern nicht so ferne liegen, einen Zusammenhang zwischen des Melanchthon theologischer Ansicht und seinem Humanismus zu behaupten und das Mißtrauen, welches ihnen der Humanismus überhaupt eingeflößt hatte, auch auf ihn überzutragen. Freilich drücken sich die Gegner nicht so allgemein aus, wie wir es hier gethan haben. Sie sagen vielmehr, die Neigung zum Calvinismus, welche sie dem Melanchthon Schuld gaben, sey aus der humanistischen Richtung erzeugt. Die Gegner wollen aber damit doch nicht sowohl das behaupten, daß der Humanismus eine Neigung zu den besonderen Dogmen der Calvinisten erzeuge, als vielmehr nur das, daß bei den Humanisten gleichwie bei den Calvinisten sich eine Abneigung gegen die Bestimmtheit in der Lehre und das strenge Festhalten an derselben vorfinde, auf welches die Lutheraner drangen. Das ist aus Löscher ersichtlich, dessen Meinung wir wohl als die der ganzen Zeit anzusehen berechtigt sind. Er macht in seiner historia motuum**) die Bemerkung, daß zur Zeit des Todes von Melanchthon sich in allen Ständen eine Hinneigung zum Calvinismus vorgefunden habe, und bezeichnet den Melanchthon und Camerarius als die Männer, durch welche diese Neigung sey befördert worden. Eine weitere Schuld legt er „den zu Genf, Basel und Zürch florirenden literis elegantioribus, den schönen Buchdruckereien Oporinorum, Crispinorum“ ꝛc. ꝛc. bei, endlich „der damals so beliebten Ramistischen Philosophie, welche der Calvinist Petrus Ramus aufgebracht.“ Dann schließt er mit den Worten: „Was wir hier

*) Stellen hierüber bei Galle. p. 118. sq.

**) Thl. II. p. 187. sq.

„vorgebracht, ist ein Exempel unter die alte Observation, daß „diejenigen, so sich allzugenau auf die Literatur und elegantiora studia legen, insgemein ein penchant zum Indifferentismo haben, die Glaubens-Sachen gering schätzen „und dadurch leicht zu allerhand Irrthümern, zum wenigsten „aus Haß und Verachtung gegen die Theologos verfallen. „Welches aber ja nicht allen noch weniger der Literatur selbst, „als trage sie einen solchen Gift bei sich, zuzuschreiben, sondern dem unordentlichen und verkehrten studio decori et curiosorum, so sich insgemein bei denen findet, welche die elegantiores literas allein oder vornemlich treiben, nebst einem Abscheu vor allem Zwang des Gemüths und gehörigen Schranken, ohne welchen doch in solido veritatis et salutis studio nichts Tüchtiges geschehen kann.“

Mit dem Gesagten haben wir nur Andeutungen geben wollen. Es war uns damit weniger darum zu thun, den Zusammenhang, welcher bei den Humanisten zwischen ihrer Neigung zu den humanioribus und dieser ihrer besonderen Stellung zur Theologie Statt findet, genau nachzuweisen, sondern nur zeigen wollten wir, wie es kommen konnte, daß die strengen Lutheraner einen solchen Zusammenhang fürchteten, und was eigentlich die Ursachen waren, welche den Humanismus der luth. Orthodoxie verdächtig machten. Die Humanisten bilden nun zwar keine Partei, welche an so gleichen Eigenthümlichkeiten erkannt werden kann wie die lutherische Orthodoxie. Es sind vielmehr große Unterschiede unter ihnen, je nachdem sie neben ihrer Neigung zu den gelehrten Studien auch religiöses Interesse haben oder nicht. Wie der Humanismus bei seinem Anfange zwei Repräsentanten von sehr verschiedener Geistesart hatte, einen Erasmus, welchem das Interesse für gelehrte Bildung indifferent machte gegen die religiöse Wahrheit, und einen Melanchthon, welcher nur das Zutrauen zu einer Theologie besaß, welche in so unschöner, das stille Leben der Wissenschaft störender Weise auftrat, so gehen

auch bei an diese Männer sich anschließenden Humanisten der folgenden Zeit nach diesen beiden Richtungen auseinander. Das haben sie aber doch allerdings mit einander gemein, und das ist ihr charakteristisches Merkmal, daß sie der bestimmten Lehrentwicklung, welche in der Konkordienformel zum Abschluß gekommen ist, abhold waren. So war also ein Mißverhältniß zwischen ihnen und den orthodoxen Lutheranern vorhanden. Von der Zeit an, als die Melanchthonische Parthei gestürzt wurde, hörte ihr unmittelbarer Einfluß auf die Theologie zwar auf. Sie zogen sich von der Oeffentlichkeit und namentlich von der Theilnahme an der Theologie zurück und thaten damit das, was Melanchthon so gern gewollt hätte, aber im Drang der Verhältnisse nicht konnte. Aber gerade das macht, daß sie ihre Eigenthümlichkeit noch mehr ausprägen, und der Theologie ein Element entziehen, welches dieser nur heilsam seyn konnte.

Und dieß gereichte beiden Theilen zum Schaden und vermehrte das gegenseitige Mißverhältniß. Je mehr die Humanisten von der Theologie sich zurückzogen und ihre ganze Nahrung aus dem klassischen Alterthume sogen, desto mehr waren sie auch dem Einfluß des seinem innersten Wesen nach doch dem Christenthum widerstrebenden Geistes des klassischen Alterthums Preis gegeben und es war Gefahr da, daß sie dadurch kalt wurden gegen die Interessen der Religion und gleichgültig gegen das, was die Gegenwart in ihrem tiefsten Grunde bewegte. Wurde darum aber das Mißtrauen der orthodoxen Theologen gegen sie immer größer, so brachte das auch diesen Nachtheil. Sie vernachläßigten jetzt nicht selten das Studium des klassischen Alterthums, auf welchem jetzt ein so starker Verdacht ruhte und entzogen damit der Theologie wenigstens zum Theil das Bildungsmittel, welchem die Reformation doch so viel verdankte. Die Geschmacklosigkeit und Maaßlosigkeit der Polemik, so die Roheit, mit welcher die Streitigkeiten dieser Zeit geführt wurden, haben zum guten Theil ihren Grund in der Vernachlässigung

der humanisten, denn in dem klassischen Alterthum liegt ein Geist des Maaßes und der feinen Bildung, welche den lutherischen Theologen zu ihrem großen Schaden mehr und mehr abhanden kam. Sie mehr dann aber wiederum den Humanisten die Folgen dieser Vernachlässigung in der ganzen Behandlung der Theologie entgegentraten, desto weniger bezeigten sie Lust zur Theilnahme an den theolog. Fragen der Gegenwart. Statt die aus dem klassischen Alterthum gewonnene Bildung in den Dienst der Religion und Theologie zu stellen, vermieden sie vielmehr die Berührung mit derselben. Es überkam sie eine Geringschätzung der Sache selbst, um welche es sich in den theologischen Streitigkeiten handelte, während sie doch nur die Weise, wie dieselben betrieben wurden, hätten tadeln sollen, und die falsche Vorstellung griff jetzt Platz, als sey echte wissenschaftliche Bildung nicht verträglich mit Religion und Theologie. In dem Bewußtsein ihrer feineren Bildung überhoben sie sich endlich gerne über die Theologen und sahen mit Geringschätzung auf sie herab.

Es kam es also, daß von Seiten der Orthodoxen der Humanismus mehr und mehr als eine gegen die Theologie gleichgültige, wenn nicht gar feindselige Richtung betrachtet wurde, während umgekehrt die orthodoxen Lutheraner von den Humanisten als Dunkelmänner bezeichnet wurden, welche einer Bildung abhold waren, die sie nicht zu schätzen vermochten. Das war die unglückselige Folge davon, daß die schöne Eintracht, in welcher beim Anfang der Reformation Theologie und klassische Bildung zusammenwirkten, auseinander ging.

Kehren wir jetzt nach diesen allgemeinen Betrachtungen zur Universität Helmstädt zurück!

Stärker war der Humanismus seit der Reformation nicht repräsentirt als da, und mehr hatte er den Geist einer ganzen Universität nie beherrscht. Es treten uns hier dieselben Eigenthümlichkeiten entgegen, welche wir oben schon an der humani-

stischen Richtung beschrieben haben. Die Helmstädter Humanisten sind ganz erfüllt von dem Streben, für das Studium des klassischen Alterthums und insbesondere der Aristotelischen Philosophie zu gewinnen. Dahin wirken sie vereint mit allen ihren Kräften. Sie sind nicht feindselig gegen die Theologie. Wenigstens liegen keine Spuren davon vor, denn freilich ist es nicht leicht, darüber ins Klare zu kommen, da sie am liebsten die Berührung mit der Theologie vermeiden *). und es muß dahingestellt bleiben muß, ob sie da und dort abweichende Meinungen hatten, welche sie für sich behalten wollten, oder ob ihnen nur die Weise der damaligen Theologie widerstrebte und sie darum mit ihr nichts zu schaffen haben mochten. Halten wir uns an ihre eigenen Bekenntnisse, so war uns das Letztere der Fall, und sind sie in der Theologie Melanchthonianisch, und antikalvinistisch, nur nicht streng lutherisch gesinnt **). Der Hauptgegensatz besteht dann darin, daß sie die ganze orthodox lutherische Theologie des Verfalls anklagen. Den Geist der

*) Hasellius in dem Brief an Hofmann p. 4, „Me vero mei an prorsus oblitum existimas, qui summo studio semper caverim, ne me ingererem theologicis disputationibus."

**) G. Calixti de fine et scopo studiorum oratio 1613. „Ubi in hanc academiam veni, statim veterem philosophiam, quam Melanchthon veneratus erat, in pretio hic esse et quidem solum intellexi: e contra novam misere vapulare; quamvis non deessent nonnulli, qui vindicias tentarent, sed post carecta latebant et luci se credere non audebant. (Unter der vetus philosophia versteht er die Aristotelische, unter der andern die Ramistische). Deinceps a studiis philosophicis ad theologica digressus intellexi novam περὶ τῆς παντοχουσίας opinionem, quae in patriam meam admissa nunquam esset at in ceteris fere omnibus Protestantium Germaniae provinciis et academiis ubique regnaret et parti nostrae non modo apud Pontificios et Calvinianos, quos vocant, sed apud omnes alios Christum professos haud levem notam inureret, hinc exulare.

seineren klassischen Bildung vermissen sie in derselben. Unzufrieden darüber, daß die Theologie sich von diesem Geiste nicht mehr nährt, unzufrieden mit dem ganzen Zeitalter, welches ihnen einer neuen Barbarei entgegen zu gehen scheint, schließen sie sich natürlich an die Arbeit und die Bestrebungen der Gegenwart nicht an. Sie lassen die Theologie ihre Wege gehen und gehen ihre eigenen. Nicht also eine Opposition bilden sie gegen einzelne Sätze der Theologie. So weit befassen sie sich gar nicht mit ihr, daß sie eine unmittelbare Anwendung ihrer Grundsätze auf sie machen könnten. Ihre Opposition ist vielmehr nur dahin gerichtet, der Vernachlässigung der klassischen Bildung und der alten Philosophie entgegen zu arbeiten. Einen besseren wissenschaftlichen Grund wollen sie gelegt sehen und glauben natürlich, daß sich von einem solchen aus auch die Theologie besser gestalten würde. Das sind Bekenntnisse, welche sie selbst von sich ablegen. Und bei ihnen können wir stehen bleiben*). Wohl könnte es seyn, daß ihre Werthschätzung der alten Philosophie sie zu Ansichten geführt hätte, welche auch dem Grund der Theologie gefährlich werden konnten. Und es treten uns allerdings bei Gelegenheit des gleich nachher zu erwähnenden Streites mit D. Hofmann Aeußerungen entgegen, welche wohl befürchten lassen konnten, daß sie nicht abgeneigt waren, dem natürlichen Erkenntnißvermögen größere Rechte einzuräumen, als die Theologie ihr verstatten durfte**). Aber es sind das doch nur einzelne zerstreute

*) Die Belege hiefür werden wir in dem folgenden Abschnitt beibringen.

**) Wir theilen nur einige Stellen zum Belege mit. Caselius hatte in seiner Rede de bono academico gesagt: „Logica est rationis linea sive regula, quod instrumentum qui inchoaverit lucem accendit sapientiae, qui perficit, nae ille velut alter Prometheus lucem novam in genus mortalium intulit.

Aeußerungen, und es läßt sich nicht sagen, daß sie diesen eine bestimmte Folge gegeben haben. Wir haben aber um so weniger Ursache, ihnen näher nachzugehen, da die Spannung zwischen den Orthodoxen und den Helmstädter Humanisten doch mehr in dem Erstgenannten ihren Grund hat*). Erwägen wir, daß die Helmi-

quae omnem mentis caliginem dispelleret.“ Werdenhagen erzählt (indroductio p. 37.), daß Martini gesagt habe: „Doctissimi Dnn. quod si sis bonus Logicus, bonus Metaphysicus et cum possis uno introitu S. litteras intelligere, possis facile et Medicus et JCtus evadere; imo fieri Semideus.“ Mullerus (de statibus controversis .... Helmstadii agitatis) erzählt von demselben, daß er gesagt habe: „Nihil praecipi in philosophia, quod pugnaret cum theologia, cum philosophia sua principia ex theologia accipiat, quibus utatur. Ac proinde ex sacris litteris constare, quod ipse Christus ad fidem excitandam in hominibus usus sit philosophia: quapropter Anabaptisticum quiddam spirare, philosophiae tantum tribuere externum usum in docendo, nec concedere, eam valere ad fidem excitandam in auditoribus.“ Olearius (disputatio theologica de philosophiae pio usu) sagt von den Humanisten: Th. II. „Nam hyperbolicae laudes philosophiam non tantum miscent, sed etiam aequant adeoque praeferunt theologiae: majestatem incorruptae religionis sub jugum humanae rationis mittunt: et specie veritatis sapientiaeque cujusdam meram stultitiam ac vanitatem fidelibus venditant,“ u. Th. CLVI. „Nolunt illam Aristotelis in agnitione unius Dei amentiam agnoscere, sed talem illi de Deo mentem tribuunt, quae non opus habet mutatione, sed per se sit radius clarissimus metaphysicâ quadam et regali sapientiâ ens quatenus ens omniaque spiritualia et corporalia discriminans et censoria virgulâ dijudicans.“

*) Da bis zu der Zeit vor Calixt die Orthodoxen ihr Verhältniß zu den Humanisten zu besprechen keinen Anlaß haben, so haben wir erst im folgenden Abschnitt Gelegenheit, Belege für ihre Ansicht des Verhältnisses beizubringen, wo sich dann zeigen wird, daß sie eben ein allgemeines Mißtrauen gegen die Humanisten hegen, über welches sie sich selbst nicht klar sind. Der Verdacht des Cal-

hätten, sich nicht, wie es sonst zumeist von den Humanisten geschah, damit begnügten, für sich ihren Neigungen zu leben, sondern

---

vielmehr ist immer das Nächste, was sie aussprechen. Ganz anders verhält es sich mit denen, welche der Richtung Hofmanns zugethan sind. Diese sind sich sehr klar über das, was sie an der humanistischen Richtung auszusetzen haben. Wir theilen einige hieher bezügliche Stellen mit aus Werdenhagen, von dem gleich unten weiter die Rede sein wird. Indroductio in psychologiam veram p. 11.: „Etenim ethnici nonnihil ad fundamentum naturae respiciebant et ejus vires ac operationes, at hi altiora somniantes dialogismis suis vanis in falso ratiocinio naturae se superstitiose involvebant, inde sibi saltem litteralem logomachiam et mere historicam iidem conficientes volebantque quod nihil esset credendum, nisi consequentiis suis esset inclusum, aut ex iis deductum." p. 26.: „Hi sapientiam Verba esse putant et logomachiam, quum genuina tamen et solida eruditio in rebus et in aeterna sapientia consistat etc. Nihilominus illi hoc sibi persuasum habent, quod non aliud possit dari medium, per quod S. Scriptura debeat aut possit vere intelligi, quam philosophia ea usu academico recepta, quum tamen Christus atrociorem, saeviorem et insidiosiorem subtiliorémque hostem et persecutorem sui non habeat in mundo, quam superbissimum et efferventissimum spiritum Aristotelicum, qui tam dulciter in falsa persuasione sui novit decipere homines, ut vanitatibus suis nobilissimos aetatis annos, imo saepius et vitam totam non sine ingenti sudore consecrent et Christi Verbo vix tempus pro conficiendis concionibus et logomachiis consarcinandis aut gloria nominis amplificanda destinent in disputationibus." Appendix p. 509. „Nihilo minus a tali doctrina tantum discessum, tam immensas altercationes fecerunt, ut non amplius Luth. discipuli sui Magistri in talibus possent meminisse. Atque ut eo rectius se palliare novo vestitu religionis possent et suum salvare Philippum, non tantum novas formulas loquendi conceperunt, quibus et Sacra Scriptura et ipse Lutherus esset intelligendus, sed etiam in subsidium advocarunt denuo totius Ethnicismi culturam, in toties rejecta a Lutthero philosophia vana et

daß sie es darauf anlegten, diese ihre Richtung geltend zu machen, und daß es ihnen ja gelungen war, ihre Richtung auf eines ganzen Universität zur herrschenden zu machen*); so werden wir noch mehr erkennen, wie die Universität Helmstädt sich immer mehr allen anderen Universitäten entfremden mußte. Natürlich daß zudem auch in dem Maaße als sie an Einfluß gewannen, sich das Bewußtseyn ihrer Ueberlegenheit steigerte und sie sich rücksichtsloser und vornehmer gegen eine Richtung äußerten, welche sie als eine unwissenschaftliche geringschätzten.

Freilich ging von Helmstädt selbst eine Reaktion gegen den Humanismus aus. Daniel Hofmann, derselbe, welchen wir von dem Streit über die Konkordienformel her bereits kennen, stand an der Spitze derselben. Er hatte an dem Uebergewicht, welches die humanistischen Studien in Helmstädt gewonnen hatten und an dem Werth, welcher von dieser Rich-

---

ipso Aristotele. Unde quoque non sane tot acerbitates litigantium imminutae, sed confusiones cum furore magis in barbariem extremam contentionum saevissimarum et condemnationum mutuarum abreptae sunt et tamen maxime pii auctores ubique haberi voluerunt, usque etiam in hunc diem, quasi nullam prorsus turbarint aquam." — Wir werden weiter unten sehen, daß die, welche sich so aussprechen, eben so sehr in einem Gegensatz zur Orthodoxie als zum Humanismus stehen.

*) Ein gründliches philosophisches Studium war schon in den Statuten des Herzogs Julius angeordnet cf. Henke p. 36. Dieser theilt aber auch p. 78. einen Visitations-Abschied vom Jahre 1594 mit, worin es heißt: „Sie sollen keinen Stipendiaten einnehmen, er habe denn Latinas et Graecas literas wie auch Philippi Dialecticam et Rhetoricam ziemlich wohl studirt, item sie sollen allen und jeden Stipendiaten ihre lectiones fürschreiben, und sie ad superiores facultatis, ehe sie allda zwo Jahr lang in humanioribus wohl studirt, nicht kommen lassen." Und die Aufsicht über die Stipendiaten hatten Martini und Schindler, gleichfalls ein Humanist.

tung auf die alte Philosophie gelegt wurde, ein solches Aergerniß genommen, daß er in einer Disputation vom J. 1598 die Behauptung aussprach, die Kirche habe nächst dem Satan nie einen ärgeren Feind gehabt, als die Vernunft und je mehr dieselbe durch philosophische Studien ausgebildet werde, desto gefährlicher werde sie auch für Kirche und Theologie. Hofmann wollte damit nicht etwa nur den falschen Gebrauch, welcher von der Philosophie gemacht werden konnte, angreifen. Er sprach sich gegen jeden Gebrauch der Philosophie aus, denn er hielt, echt flacianisch, die Vernunft für so verderbt, daß er ihr gar kein Vermögen in geistlichen Dingen zugestand *). Damit

*) Ueber Hofmann s. Thomasius de controversia Hofmanniana commentatio. Erl. 1844. Pfaffrad, der Gefährte Hofmann's, sagt von ihnen: „At nunc hodie quid in Christianismo pietas aliud, quam studiis et terminis philosophicis exculta ratio et verbis habitualibus ex Sacra Scriptura litteraliter petitis simulata devotio? Namque nihil Spiritus, nil ardoris in fide, nil heic perspicitur charitatis, sed hypocrisis ubique omnes confringit habituales conceptus de Deo Jehova, de parentis clementia, de justitia Jehovae, de beneficio Christi, de salutis aeternitate, de Spiritus S. donis et tota theologiae universitate. Non hic spiritualia spiritualibus dijudicantur, sed uti Aristoteles tales terminos suppeditat, ita profano mentis conceptu in theologiam introduuntur: Unde nihil nisi merus Ethnicismus cum profanissima idolatria emergit. Atque hi sunt vere illi, qui ut tenebris ignorantiae haerent, qui talia sectantur. Proinde qui alios ignorantiae insimulent, ipsi sane in pessima haerent caelestium et fidei perniciosissima inscitia. Ipsi tenebris inerrant densissimis et Tartareis, qui lucem sibi destinant extra gratiae lumen. Barbariem dum clamant alios revocare, ipsorum lingua, os, cor, animus pessimi reos convincit barbarismi, dum nihil nisi terminos fremunt. Tandem ut omnia paucis complectamur: Verus Christianismus non est habitualis pietatis consuetudo, ut hodie nasuti blatrones somniant sibi: sed, ut B. Luth. ait: Quando Deus fidem

hätte Hofmann freilich kein geringeres Extrem der Richtung der Humanisten entgegengesetzt. Aber gerade darum, weil es

creat in homine, res major est, quam si coelum et terram de novo creet.“ — Der durch Hofmann angeregte Streit hätte wohl dazu dienen können, das Bedenkliche an der humanistischen Richtung an's Licht und zur Sprache zu bringen. Aber Hofmann verdarb Alles durch das Extrem, in welches er gerieth. Seine thesis ist eigentlich die aller Enthusiasten, welche von der Reformation an aufgetreten sind. Von Anfang an finden wir eine Richtung vor, welche alle Anwendung der Philosophie auf die Theologie verwirft. Es ist das ein Extrem, welches aus dem übergroßen Werth, welchen die scholastische Philosophie auf die natürliche Erkenntniß legte, gar leicht erklärlich ist. Die, welche dieser Richtung angehören, berufen sich gerne auf Luther selbst und dessen wegwerfende Urtheile über die Philosophie und insbesondere über Aristoteles (Werdenh. app. p. 507. sq.). Sie behaupten, daß die Reformatoren selbst von ihrem ursprünglich guten und richtigen Wege bald abgekommen seien und der Philosophie Rechte eingeräumt hätten, welche ihr nicht zukommen. Dem Melanchthon sind sie dann insbesondere gram, weil er den Aristoteles wieder zu Ehren gebracht und die scholastische Methode in die Theologie eingeführt hatte (ib. 497. 500. 501). Ihr Eifer gegen die Philosophie steigt in dem Maße, als die scholastische Theologie überhand nimmt. Dieser Verirrung legen sie alle Wirren, welche in der Kirche entstanden sind, zur Schuld. Diese eben beschriebene Richtung geht nun allerdings weiter als Hofmann. Sie spricht der natürlichen Erkenntniß alles Vermögen ab, weil sie der unmittelbaren Erleuchtung, welche sie zu besitzen vorgibt, Anerkennung verschaffen will. Und davon finden wir bei Hofmann keine Spur. Aber das geschieht doch nur darum, weil seine Behauptung, welche er mit den Enthusiasten gemein hat, mehr der Polemik gegen die Humanisten zu Lieb entstanden ist und er die nothwendigen Consequenzen zu ziehen versäumt. Denn eine nothwendige Consequenz ist das Streben nach besonderer unmittelbarer Eingebung. Ist einmal mit der natürlichen Erkenntniß gar nichts auszurichten, so müßte man ja jede Erkenntniß und jeden Versuch einer Beweisführung der göttlichen Wahrheiten aufgeben, wenn man nicht behauptete, daß

in ein Extrem gerieth, richtete er nichts gegen sie aus. Denn er verstieß mit seiner Ansicht nicht weniger gegen die Humanisten als gegen die orthodoxen Lutheraner. Darum war den Letzteren durch Hofmann so wenig eine Gelegenheit gegeben, der in Helmstädt herrschenden humanistischen Richtung Abbruch zu thun, daß vielmehr die Humanisten dadurch in den für sie sehr günstigen Fall kamen, als solche zu gelten, welche wider Hofmann zugleich die Interessen der orthodoxen Theologie vertraten, weil diese nicht weniger als sie den rechten und gesunden Gebrauch der Philosophie zu wahren die Aufgabe hatte. Die orthodoxen Theologen mußten also den Kampf billigen, welchen die Humanisten wider Hofmann führten und mußte

---

durch die Wiedergeburt erst das Vermögen einer Erkenntniß erzeugt werde, welches von dem des natürlichen Menschen gänzlich verschieden ist. So führte die Behauptung des Flacius schon und nicht weniger die des Hofmann zu dem Enthusiasmus. Und dies zeigt sich auch deutlich bei den spätern Vertheidigern des Hofmann, bei Werdenhagen insbesondere, welcher sich ganz jene Ansicht der frühern Enthusiasten aneignet und sie durchbildet. Sein Ausgang ist die Theosophie (p. 498.). Agrippa von Nettesheim und Paracelsus sind ihm die Männer, welche nebst Luther und Flacius das Rechte gesagt. Es ist höchst interessant, in diesem appendix den Zusammenhang mit der Theosophie zu verfolgen. Werdenhagen zeigt da die Puncte, von welchen an die Reformation, wie er behauptet, von dem rechten Wege abgegangen sei. Die orthodoxen Lutheraner hätten mit deren Urtheil über den Humanismus in vielem übereinstimmen können, aber sie mußten die Anwendung fürchten, welche von jener Seite gemacht wurde, daher sie nicht darauf eingingen, um so weniger als vieles, was über den Humanismus von dieser Seite gesagt wurde, auch ihnen galt. Im Sinne der Werdenhagen'schen Schrift sind auch die Schriften von Schilling „De notitiis naturalibus succincta consideratio etc. Magd. 1616." und „Unüberwindliches festes Grundbüchlein ꝛc. Magd. 1617." Vieles über diese Richtung auch in Semler's Lebensbeschreibung II. p. 25. sq.

um auch da mit ihnen übereinstimmen, als diese die Ehre den aristotelischen Philosophie gegenüber der Ramistischen, für welche Anhänger das Hofmann wohl nur aus Opposition gegen den Humanismus Partei nahmen, verfochten. Es ist nun zwar durch diese gemeinsame Vertretung desselben Interesses keineswegs ein besseres Verhältniß zwischen Humanisten und Orthodoxen zu Stande gekommen. Wohl aber ist es den Humanisten dadurch leichter geworden, einen Sieg über Hofmann, welcher feierlich widerrufen mußte, davon zu tragen, und so in dem alten Ansehen sich zu erhalten. Wurden sie dann auch von dem Anfang des 17. Jahrhunderts an nicht mehr gleich sehr von der Regierung begünstigt *), so hatten sie doch noch immer auf der Universität den größten Einfluß auf die Bildung der Studierenden und war ihr Einfluß der den Geist auf dieser Universität beherrschende. Und auch die Opposition, welche in den Braunschweigischen Landen im Stillen gegen sie Statt hatte, brachte Helmstädt den orthodoxen Lutheranern nicht näher, da diese Opposition von versteckten Hofmannianern oder von Ramisten ausging, mit welchen beiden die orthodoxen Lutheraner sich nicht befreunden konnten.

War das die Stellung, welche Helmstädt zu den anderen Universitäten einnahm, so läßt es sich nicht anders erwarten, als daß, wenn von da eine Bewegung ausgeht, welche in die Theologie selbst eingreift, diese von vornherein von den orthodoxen Theologen mit Mißtrauen aufgenommen wird. Eine solche liegt uns aber in dem Synkretismus vor, zu dessen Darstellung wir jetzt übergehen.

*) Henke „G. Calixtus Briefwechsel" p. 2.

Erster Abschnitt.

Geschichte des synkretistischen Streites bis zum Tode des Calixt.

Den Anlaß zum Streite hat Georg Calixt gegeben, ein helmstädtischer Professor der Theologie, der sich ganz die dort herrschende Richtung zu eigen gemacht hatte und seit langer Zeit wieder der erste Theologe war, welcher die humanistische Richtung in unmittelbare Beziehung zur Theologie brachte. Da die Geschichte der synkretistischen Streitigkeiten so eng mit der Person des Calixt verknüpft ist, so beginnen wir mit den persönlichen Verhältnissen desselben. —

Georg Calixt ist am 14. December 1586 in dem Dorfe Medelby oder Medelby (Medelobon) im Schleswigschen geboren, wo sein Vater, Johannes Calixt, Prediger war*). Dieser schon, ein Schüler und Verehrer Melanchthons, brachte dem Sohn die Vorliebe für die Richtung bei, welche er dann sein ganzes Leben hindurch vertrat**). In seinem zwölften

*) Die näheren Notizen über seinen Geburtsort und seinen Namen (die Familie hieß ursprünglich Kallisen) in Moller's Cimbria literata tom. III.

**) G. Calixt. de fine et scopo studiorum oratio 1643. Hanc vero Judam caeteris omnibus, quae in Germania sunt, praetuli, quod ab ipsa antiquam et solidam docendi rationem novis et praecocibus inventiunculis praeferri animadverterem.

Jahre kam er auf die Schule nach dem benachbarten Itensburg, im April 1603 aber bezog er die Universität Helmstädt, auf welcher er 6 Jahre zubrachte. Diese Universität hatte er den anderen gerade wegen ihrer Melanchthonischen Richtung vorgezogen*) und natürlich, daß er diese dann auf einer Universität, deren meiste und beste Lehrer Vertreter dieser Richtung waren, sich ganz zu eigen machte.

Sogleich richtete er seine Studien nach der Vorschrift des Melanchthons ein. Er vernachlässigte die vier ersten Jahre, um schließlich auf das Studium der humaniora, um in ihnen einen recht breiten Boden zu legen.

Joh. Caselius und Rudolph Diephold waren seine Lehrer in humanioribus; Joh. Potinius in der griechischen Sprache, Schindler in der hebräischen und den anderen orientalischen Dialekten. Bei Heinrich Meibomius dem Aelteren hörte

---

*) Ut autem a teneris unguiculis, priusquam per aetatem ipse utramque, veterem, inquam, et novam doctrinae faciem intimius contemplari et inter se contendere possem, veterem tamen prae nova amarem, effecerunt optimi parentis perpetua monita et aures mei etiamnum pueri quotidie circumsonantes voces. Qui cum magni viri Philippi Melanchthonis discipulus olim fuisset, ejus eruditionem et docendi rationem et moderationem perpetuo depraedicabat; a Flacio autem, homine in optime meritum Melanchthonem ingrato, imo propemodum dixerim impio, ejusque adseclis animo erat aversissimo, horumque opiniones, novitates et contentiones cane pejus et angue oderat.

Ibid. Quod autem hanc ipsam academiam caeteris antetuli, in causa fuit, quod antiqua philosophia et theologia in pretio essent et exularent novae opiniones, sine quibus probatis alibi vix locus fuisset. — In diesen Aeußerungen, so wie in den in p. 18 der Einleitung mitgetheilten erkennen wir zugleich die Stellung, welche die Helmstädter in Beziehung auf Theologie und Philosophie einnahmen.

er Geschichte. Cornelius Martini, Ovenus Günther und Luchtenius leiteten seine philosophischen Studien. Der Engländer Liddel unterrichtete ihn in der Mathematik, in welcher er sehr große Fortschritte machte und auch in der Medicin, denn anfangs hatte er im Sinn, sich der letzteren Wissenschaft zu widmen*). Diese Männer waren aber alle der humanistischen Richtung zugethan, und mit den Koryphäen derselben kam Calixt bald auch in vertrauteren Umgang. Er war Hausgenosse erst des Meibomius, dann des Cornelius Martini, und wie mit diesen Männern so bald auch mit Caselius eng befreundet. Als er dann in den beiden letzten Jahren sich ausschließlich der Theologie zuwendete, waren es wieder die humanistisch gesinnten Theologen, welche seine Lehrer wurden. Er hörte außer bei Martini, welcher privatim auch theologische Vorlesungen hielt, nur bei Heinrich Boethius und Laurentius Scheuerle. Von D. Hofmann und Pfaffrad, den uns schon bekannten Gegnern des Humanismus, scheint er sich ganz fern gehalten zu haben. Bedeutsam ist, daß er auch in der Theologie sich vorzugsweise mit dem Studium des kirchlichen Alterthums beschäftigte. Der Werth, welchen Cornelius Martini auf das Studium der alten Philosophie legte, hatte ihn auf die Bedeutung der alten Theologie aufmerksam gemacht**).

Calixt scheint bald durch seine Gaben wie durch seine Fortschritte die Aufmerksamkeit seiner Lehrer auf sich gezogen zu haben. Schon nach Ablauf der zwei ersten Jahre seines Aufenthalts in Helmstädt wurde er Magister und erhielt er die Erlaubniß, Privatvorlesungen über die Philosophie zu halten. Im letzten Jahr seines Aufenthalts durfte er auch theologische Vorlesungen halten. Für die akademische Laufbahn scheint er sich

---

*) cf. Moller Cimbria literata t. III. s. v. G. Calixtus. §. 3.

**) Moller l. c. §. 4.

überhaupt früh entschieden zu haben*). In der Neigung zu gelehrter Bildung, welche er von Anfang an im Auge hatte und in dem Erfolg, mit welchem er sein Streben belohnt sah, durfte er auch den Beruf dazu erkennen, und in Helmstädt kam man seiner Neigung bereitwillig entgegen. Calixt war, wie das von seinem ganzen Bildungsgang nicht anders erwartet werden kann, der humanistischen Richtung von ganzer Seele zugethan. Bei seinen ausgezeichneten Gaben und Kenntnissen aber durfte man erwarten, daß er eine Stütze dieser Richtung und eine Zierde der Universität werden würde. Als er daher nach vollendeten Studien von der Universität abging, ließen die Helmstädter es nur geschehen, weil sie ihm für den Augenblick keine Stellung zu bieten hatten. Sie warteten aber nur auf die Gelegenheit, wo sie ihn wieder zurückrufen und an die Universität würden fesseln können**). Das Verhältniß mit ihm

*) Calixt in der oben angeführten Rede: Ab a prima adolescentia ita tenuit optimorum, quae modo laudavi, studiorum amor, ut in academia vitam transigere pro summa felicitate duxerim et patriam, mei alias cupidam, quod in ea nulla esset academia, posthhabuerim.... Quod igitur academiam cuicumque alteri vitae generi proposui, fecit inexplebile desiderium, studia literarum et disciplinarum tractandi easque res, quas ex usu esset sive privato sive publico, profundius rimari, pernoscendi, ut et memet ipsum, quantum possem, perficerem, nec in lubrico diversarum viarum incertus ambiguusque haererem et publicis necessitatibus ecclesiaeque miris et miserum in modum in partes laceratae, pro virili succurrerem. — Calixt hat auch nie gepredigt. Vrg. Strauch's Läster- und Lügenkunst p. 49.

**) S. den ersten Brief in dem von Henke herausgegebenen „Briefwechsel Georg Calixtus." Halle 1833. Caselius schreibt da an Calixt: Te vero non potui non valde amare, discentem eadem incredibili diligentia et feliciter, isto videlicet ingenio; neque solus te miratus sum docentem prima tua juventa, qua didicisses, quae plerique etiam docti senes vix

wurd daher nie abgebrochen und wir sehen ihn bis zu seiner wirklichen Anstellung in Helmstädt immer wieder hin und zu dahin zurückkehren.

Nachdem Calixt Helmstädt verlassen hatte, fing er an, sich auch auf anderen Universitäten umzusehen. Er ging noch im Jahr 1608 nach Jena und machte dann, wie das damals häufig Sitte war, im darauffolgenden Jahr eine gelehrte Reise durch Oberdeutschland, auf welcher er die Universitäten Gießen, Mainz, Tübingen, Heidelberg besuchte.

Bald erhielt er aber Gelegenheit zu noch größeren Reisen, indem ein reicher Belgier, Matthias Overbeck, ihn zu seinem Begleiter wählte. Mit diesem brachte er zuerst die größere Hälfte des Jahres 1610 in Helmstädt zu, wo er wieder philosophische und theologische Vorlesungen hielt. Dann reiste er mit ihm nach Kölln und brachte da den Winter zu *). Die weitere Reise erstreckte sich über Belgien, die Niederlande, England und Frankreich. Mit großem Eifer machte er sich auf dieser Reise mit den kirchlichen Zuständen der verschiedenen Länder ohne Rücksicht auf ihre Konfession bekannt, besuchte die Bibliotheken und knüpfte er Bekanntschaften an. Mit Casaubonus in London war er in vertrautem Verkehr gestanden, und dieser hatte ihn freundlichst an Thuanus in Paris

---

attigissent. Itaque te hinc avelli minus aequo animo ferebam; tenuissem te, si per me stetisset, et tua causa, quam vellem σοφίας εἰς ἄκρον ἱκέσθαι, et propter adolescentiam, cui tu etiam extra ordinem praeclare servires. Revocarem te, si ea esset mea auctoritas, aut ostenderet se commoditas tibi quoque optabilis. Ipse intentus ero in omnia, sed in hac parte utrobique sunt feliciores alii, dum adolescentes a veritatis et scientiae semita deterrent et doctissimum quemque qua possunt arte semovent, ne quis obstet luminibus inscitiae.

*) Ueber seinen Aufenthalt in Kölln cf. tractatus de arte nova p. 194.

empfohlen. Im November 1613 kehrte er wieder nach Helmstädt zurück und hielt Vorlesungen daselbst. Er hatte sich um diese Zeit schon als theologischer Schriftsteller hervorgethan. Bei seinem früheren Aufenthalt in Helmstädt schon hatte er seine quindecim de praecipuis religionis christ. capitibus exercitationes ausgearbeitet, nach während seines Aufenthalts in Köln dann gegen die Katholiken die Abhandlung de missae sacrificio geschrieben, welche aber erst 1614 im Druck erschien. Als Gegner der Katholiken hatte er sich damals schon so bekannt gemacht, daß, wie Moller berichtet, die Furcht vor Verfolgungen von Seiten der Papisten der Grund war, warum er den M. Overbeck allein nach Italien reisen ließ. Und noch vor seiner Anstellung in Helmstädt erweist er sich als einen rüstigen und zugleich glücklichen Kämpfer wider die Papisten. Dazu ward ihm folgende Gelegenheit gegeben. Der Begleiter eines jungen Braunschweigischen Adelichen, Ludolf von Klencken, hatte während beider Aufenthalt in Rom durch eine Disputation im Kollegium der Jesuiten diese wider sich aufgebracht. Er entzog sich ihren Verfolgungen durch die Flucht, Klencken aber fiel in ihre Hände. Sie faßten sogleich den Plan, ihn für die katholische Kirche zu gewinnen und brachten ihn zu diesem Endzweck zu dem Kardinal Bellarmin, der ihn zwar aufs freundlichste behandelte, aber nicht frei ließ. Da Klencken wohl sah, welches allein die Bedingung sei, unter welcher er auf freien Fuß gestellt werden würde, suchte er Mittel, seinen Eltern seine Noth zu klagen. Diese wendeten sich an den Herzog von Braunschweig und Lüneburg. Aber noch nicht einmal die Fürsprache des durch den Herzog darum angegangenen Kaisers bewirkte die Befreiung des jungen Mannes. Erst die Drohung des Herzogs, daß er sämmtliche Mönche aus seinen Landen vorjagen würde, wenn Klencken nicht frei gelassen würde, hatte die gewünschte Wirkung. — Er mußte zuvor einen Eid ablegen,

daß er sogleich Rom verlassen, von der katholischen Religion nur Gutes sagen und über alle Bedenken, welche ihm bei der sehr empfohlenen Lesung von Bekans und Bellarmins Schriften aufstießen, zuerst einen Papisten zu Rathe ziehen wolle. Man sollte erwarten, daß die Behandlung, welche der junge Mann in Rom erfahren hatte, ihn nicht für den katholischen Glauben könne eingenommen haben. Aber es kam doch anders. Er widmete sich nach seiner Rückkehr eifrig der Lesung der empfohlenen Schriften, und die Neigung zur katholischen Kirche, welche bald bemerklich wurde, machte den Eltern große Unruhe. Sie kamen mit dem Sohn überein, daß eine Disputation zwischen einem Katholiken und Protestanten solle angestellt werden. Wer von beiden Theilen siege, deß Glauben solle der Sohn ergreifen. Zu diesem Endzweck lud der Vater den Jesuiten Augustinus Turrianus von Hildesheim und den Cornel. Martini von Helmstädt auf sein Schloß Hemelschenburg ein. Letzterer, durch Krankheit zurückgehalten, schickte den Calixt, der denn auch am 30. August 1614 die Disputation begann. Diese, welche nach Calixt's Tod erst veröffentlicht wurde*), legt ein Zeugniß ab von der Gewandtheit und dem klaren Verstande des Calixt. Sie kann uns aber auch in sofern von Interesse sein, als wir aus ihr die damals schon unter den Katholiken übliche Weise zu streiten kennen lernen. Der Jesuite nämlich konnte in der Disputation nie dazu gebracht werden, auf die Sache selbst einzugehen. Wenn Calixt mit protestantischer Ehrlichkeit die Streitfrage hingestellt hatte und eine runde Antwort darauf erwartete, so entschlüpfte sein Gegner immer wieder und gab ausbeugende Antworten. Einem gesunden Urtheil konnte es jedoch nicht entgehen, auf

*) Colloquium Hemelschenburgense inter G. Calixtum et Augustinum Jesuitam. Helmst. 1657. In der Vorrede ist der Anlaß zu dem Kolloquium erzählt.

welcher Seite der Sieg war. Auf den jungen Klencken machte das indeß doch keinen Eindruck. Er wurde bald darauf katholisch. Calixt aber verdankte insbesondere dem Ruhme, den er sich in dieser Disputation erworben hatte, seine am 12. December 1614 erfolgte Anstellung als Professor der Theologie.

Er selbst sagt, daß dieselbe nicht von allen Seiten sei gerne gesehen worden. Die Abneigung gegen die humanistische Richtung, welche den D. Hofmann zu seinem bekannten Angriff auf die Philosophie getrieben, hatte sich noch bei einigen Helmstädter Theologen erhalten und diese waren sogar, seit der früher in Helmstädt als Professor angestellte Satler in Wolfenbüttel die Leitung der kirchlichen Angelegenheiten in seine Hände bekam, zu einiger Macht gelangt. Es hatten diejenigen, welche aus der Schule des Caselius und Martini hervorgingen, wie Calixt wenigstens behauptete, selbst für ihre künftige Anstellung im geistlichen Amte zu fürchten*). Von dieser Seite scheint man der Anstellung Calixt's Hindernisse in den Weg gelegt zu haben. Man verdächtigte ihn als Calviniſten. Er selbst bezeichnet die Männer, von welchen diese Verdächtigungen ausgingen, deutlich genug; in einem von Henke mitgetheilten Brief nennt er sie auch. Es war sein Kollege Strubius und der Consistorialrath Satler in Wolfenbüttel**). Aber die Bemühungen dieser Männer waren

*) Calixti tractatus de arte nova p. 8. Non deerant tunc, qui accuratiora literarum et philosophiae studia odissent, et cum theologia conjungi nollent, ne in aliis admirari, quae in se desiderarent, cogerentur. Et quum inter illos unus primario loco sederet, iis qui e summorum virorum Caselii et Cornelii disciplina prodierant, aditus ad officia et dignitatem muneris ecclesiastici vel omnino intercludebat vel difficillimum saltem reddebat.

**) Calixt, Widerlegung ꝛc. ꝛc. appendic. §. 19. „Ich bin in keiner Abrede, daß ich damals einen alten Feind, der vielleicht

vergebens. Calixt wurde Professor und bald der berühmteste und einflußreichste Mann an der Universität. Auch sein Fürst bewahrte ihm die gnädige Gesinnung, welche er von Anfang an gegen ihn gehegt hatte, und gab ihm manche Beweise davon.

So erhielt Calixt von dem Herzog Friedrich Ulrich im J. 1627 die Exspectanz auf die Abtei Königslutter, womit ihm zugleich die höchste geistliche Würde in den herzoglichen Landen zu Theil wurde. Diese Auszeichnung verdankte er der Treue, mit welcher er während der Kriegsunruhen in Helmstädt ausgehalten hatte, während die meisten andern Professoren um diese Zeit die Universität verlassen hatten. Der Herzog hielt es für billig, ihn für diese Treue, wie für den Verlust, den er erlitten, — denn Calixt hatte in diesen Jahren auch keinen Gehalt bezogen — zu entschädigen. Im Jahre 1636 erhielt er denn auch unter dem Nachfolger Herzog August die Abtei wirklich *).

Sein sich schnell verbreitender Ruf machte, daß ihm schon im Jahre 1617 der Herzog von Brandenburg eine Professur in Frankfurth an der Oder anbot. Im J. 1624 begehrten ihn die Nürnberger für Altdorf, im J. 1633 erbat sich ihn der Herzog von Sachsen-Gotha von dem Braunschweiger Herzog. Die-

---

nicht vertragen konnte, daß junge Leute sollten studieren und wissen, was er die ganze Zeit seines Lebens nicht gelernet, zu Wolfenbüttel gehabt, dem dann allhie zu Helmstädt beigepflichtet ein alter Ramist und hernachher auch sein wunderlicher gener." In dem von Henke (l. p. 230) mitgetheilten Brief wird Satler pater ignorantiae, Strubius furiosus genannt. Moller sagt §. 10 u. 40, seine Gegner seyen von Calixt in einem zu Wolfenbüttel angestellten Kollequium zum Schweigen gebracht worden. Bei Calixt finde ich eines solchen Kollequiums nicht erwähnt.

*) Der Brief des Herzogs in Calixt's Widerlegung ꝛc. ꝛc. §. 186.

ſer aber war ſo weit davon entfernt, ihn ziehen zu laſſen, als Calixt Luſt dazu hatte, und gab ihm nur die Erlaubniß zu einer Reiſe nach Thüringen, um die kirchlichen und Schulanlegenheiten daſelbſt ordnen zu helfen *).

Man meine aber nicht, daß Calixt auf ſeiner Bahn ganz ruhig und unangefochten fortgegangen ſey.

So ſehr es ihm gelang, Anerkennung von Seiten ſeines Fürſten und Einfluß auf die Univerſität Helmſtädt zu gewinnen und zwar letzteres in ſo hohem Grade, daß bald in Helmſtädt kaum ein Profeſſor war, der nicht ſeiner Richtung wäre zugethan geweſen **), ſo nehmen wir doch aus gar manchen Anzeichen wahr, daß man fortfuhr, ein wachſames Auge auf ihn zu haben.

Calixt erzählt ſelbſt, daß der Churfürſt von Brandenburg ihm die Profeſſur in Frankfurt a. d. O. angeboten habe, weil er gehört, daß Calixt des Calvinismus beſchuldigt werde ***).

---

*) Calixt Verantwortung auf dasjenige ꝛc. ꝛc. § 83.

**) Moller zählt §. 13. alle die Männer auf, welche als Kollegen auf Calixt's Seite ſtanden, ſo wie auch die bedeutenderen Männer, welche aus ſeiner Schule hervorgingen. Nachdem Pfaffrad und Fuchte 1622 geſtorben, war nur noch des erſteren Nachfolger im Amte, Michael Walther, der anderen Richtung zugethan, verließ aber bereits im J. 1627 Helmſtädt wieder. Freilich aber nur um als Generalſuperintendent zu Zelle gegen die humaniſtiſche Richtung anzukämpfen. cf. über ihn die Briefe von Mechow und Rudolphi bei Henke I. p. 107 u. 235. Unter des Calixt Kollegen nimmt Konrad Hornejus die bedeutendſte Stelle ein. Ueber ihn ſ. Henke in Erſch und Gruber's Encyklopädie Sect. II. Th. 11.

***) Calixt Verantwortung auf dasjenige ꝛc. ꝛc. §. 84. Calov (hist. syncret. p. 561. 72) will aus dieſer Vokation folgern, daß der Churfürſt ſelbſt den Calixt für einen Calviniſten gehalten habe, weil Frankfurt a. d. O. eine Calviniſtiſche Univerſität geweſen. Moller aber widerſpricht dem (§. 12.) und behauptet, es ſey

Sein College Pfaffradius rügt 1520 in einer Vorrede zu Luthers Buch de servo arbitrio des Calixt Lehre von dem status purorum naturalium, welche er in seiner das Jahr vorher ohne sein Wissen und Willen erschienenen epitome theologiae vorgetragen hatte*). Der Gießener Theologe Balthasar Mentzer äussert sich in einem Brief vom 31. März 1530 an seinen Schwiegersohn, den Wolfenbüttler Superintendenten Wideburg schon sehr bedenklich über diese epitome. Er erkennt zwar die ungewöhnlichen Gaben des Calixt an, findet aber auch Spuren nicht geringer Irrthümer in dem Buche. In der Lehre von dem Ebenbilde Gottes und der Sünde findet er Manches nach dem Geschmack der Papisten. An der Lehre von der Prädestination, der communicatio idiomatum, dem meritum Christi hat er manches auszusetzen. In der Lehre von dem Unterschied des A. u. N. T. und von den Sakramenten sey, behauptet er, manches den Kalvinisten zu Gefallen geredet. Besonders anstößig ist ihm aber des Calixt Behauptung, daß Gott sei in gewissem Sinne causa peccati. Mentzer wundert sich, wie auf einer Universität, deren Lehrer auf das corpus doctrinae Julium verpflichtet seyen, so gelehrt werden

außer dem einzigen Pelargus, der kurz zuvor reformirt geworden, kein reformirter Theologe in Frankfurt gewesen. Calixt sagt aber doch, daß, wäre er wirklich Kalvinist gewesen, er den Ruf nicht würde ausgeschlagen haben. — Der Verdacht des Calvinismus blieb immer auf Helmstädt ruhen. Im J. 1616 schreibt Hornejus an Calixt (bei Henke fasc. III. p. 7.): Et retulit nuper nescio quis e ducatu Brunsvicensi nobilis juvenis, famam esse in agro Brunsvicensi de plerisque academiae Juliae doctoribus veneno Calviniano infectis, inter quos Tu praecipuus sis. Risi cum audirem hoc ex cl^mo nostro Godfrido, sed et dolui postea, cum viderem ita remis velisque a quibusdam isto praetextu contendi ad extremam barbariem etc...

*) Calov hist. syncr. p. 572.

dürfe und wie das Consistorium das ruhig mit ansehe. Er ermahnt seinen Schwiegersohn, das nicht so hingehen zu lassen*). — Calov und Löscher berichten auch von einem bei Gelegenheit der Promotion Wilh. Lysers in Jena 1621 gehaltenen Convente, auf welchem beschlossen worden sey, die von der lutherischen Lehre mannigfach abweichenden Lehren des C. Martini und G. Calixt, durch einen gelehrten Stipendiaten widerlegen zu lassen**). Und auch seine alten Gegner in Wolfenbüttel scheinen von seiner Epitome Anlaß genommen zu haben, aufs neue Bedenken gegen Calixt zu erheben. Doch liegen die darüber obwaltenden Umstände im Dunkeln***).

*) Der Brief Mentzers in Hülsemanns dialysis apologetica etc. praefat. p. 101. Calixts Aeußerungen darüber in der Widerlegung §. 130. und der Verantwortung §. 4.

**) Calov, hist. syncr. p. 572. Löscher unschuldige Nachrichten a 1704. sect. X. p. 591. Auch Hülsemann, Gewissenswurm p. 1031. Nach Moller (§. 41.) unterblieb die Widerlegung durch den Einfluß gemäßigterer Nachfolger.

***) Nach der Behauptung der Gegner ist dem Calixt im J. 1624 in einem zu Wolfenbüttel in Gegenwart des Herzogs gehaltenen Consistorium aufgegeben worden, seine epitome theologiae zu revidiren und zu ändern, die dem reinen Bekenntniß zugethanen Theologen aber nicht ferner anzugreifen. cf. Hülsemann responsio ad append. p. 439. Gewissenswurm p. 1034. Weller, Wegzeiger der Gottheit Christi. Anhang p. 268. Calov, hist. syncr. p. 573. Auch einen Revers soll Calixt haben unterschreiben müssen, worin er vor Neuerungen sich zu hüten versprochen. Was nun die erstere Behauptung anlangt, so erzählt auch Moller (§. 41.) daß Calixt vor ein solches Consistorium sey geladen worden, er behauptet aber, sich auf einen Brief des Sohnes Friedrich Ulrich Calixt an ihn vom J 1689 berufend, daß die Verhandlung ganz zu Gunsten des Calixt ausgefallen sey. Er habe seine Gegner zum Schweigen gebracht, worauf der Herzog die Sache niedergeschlagen und verboten habe, etwas darüber zu veröffentlichen. Es ist aber doch auffallend, daß G. Calixt selbst von einem solchen Consistorium gar nichts er-

Wir erwähnen aller dieser Umstände nur, um eben damit die Behauptung zu belegen, daß Calixt von Anfang an als ein mit der streng orthodoxen Richtung nicht einverstandener Theologe betrachtet wurde. Das drückt sich auch in dem Nürnberger Vokationsschreiben aus, worin Fabricius ihn daran erinnert, daß die Stadt Nürnberg weder dem Calvinismus, noch der Konkordienformel zugethan sey, sondern der Theologie der Zeit, in welcher Luther und Melanchthon unter sich einig gewesen seyen. Darum glaubt Fabricius, sey Calixt auch der Mann für Altdorf*). — Diese der Konkordienformel

---

wähnt, wozu er doch da die Veranlassung gehabt hätte, wo er der Behauptung Wellers, daß er einen Revers hätte unterschreiben müssen, widerspricht. Den Revers stellt er ganz und mit großem Eifer in Abrede. Er hatte, als ihm diese Behauptung Wellers zu Gesicht kam, sich an den Herzog mit der Bitte gewendet, den von den damaligen Mitgliedern des Consistoriums allein noch lebenden Tuckermann amtlich darüber befragen zu lassen, und theilt (in der Widerlegung append. §. 20.) die Antwort Tuckermanns mit, welche dahin lautet, daß er wohl von einem solchen Revers gehört habe, aber durchaus nicht wisse, ob ein solcher dem Calixt sei vorgelegt und von ihm unterschrieben worden. — Henke theilt (l. p. 231. sq.) 2 Briefe des Calixt an den Kanzler Schwarzkopf zu Wolfenbüttel mit, welche vielleicht Aufschluß über das Gerücht eines solchen Reverses geben. Er erzählt darin, daß als Tuckermann im J. 1624 auf einer Visitationsreise in Helmstädt gewesen, im Consistorium darüber sey Rath gepflogen worden, wie man der Verpflichtung, alle Bücher erst der Censur des Consistoriums zu unterwerfen, sich entledigen könne. Er und seine Kollegen hätten damals einen Revers angeboten, dessen Inhalt aber in dem Briefe nicht angegeben ist. Calixt meint nun, dieß möge seinen Gegnern Anlaß zum Entwurf eines anderen Reverses gegeben haben, den er aber nie zu Gesicht bekommen habe. Vielleicht ist das der Revers, welchen Weller meint, und von dem er fälschlich behauptet, Calixt habe ihn unterschrieben. —

*) Der Brief bei Henke l. p. 12.

abgewandte, überhaupt eine freiere Richtung sprach sich auch allerdings in den 2 bis dahin erschienenen Schriften aus, der exercitatio de praecipuis doctrinae christ. capitibus und der epitome theologiae. Beide Schriften enthalten schon allerlei abweichende theologische Ansichten, von welchen später noch die Rede seyn wird. Auch die Ubiquitätslehre wird darin mit Entschiedenheit verworfen, und überhaupt konnten die Gegner aus der ganzen darin kund gegebenen Haltung erkennen, daß der darin sich aussprechende Geist nicht der der Konkordienformel war. Sonst gehören diese Schriften zu den besten von Calixt geschriebenen, ja zu den verhältnißmäßig wenigen, welche klar und geordnet sind. Er entwickelt darin die evangelische Lehre mit großer Einfachheit und Präcision und ist in der Polemik mäßig und doch bestimmt. Wenn ihn seine Gegner des Calvinismus beschuldigen, so wissen wir schon aus der Einleitung, was damit gemeint ist. Stark aber regte sich der Verdacht gegen Calixt allerdings schon. Dieß beweist eine Aeußerung Mich. Walthers vom J. 1624, worin dieser klagt, daß ihm zur Seite Männer stünden, welche allen Ketzereien das Wort redeten. Damit meint er vor allen den Calixt*).

War ein solches Mißtrauen gegen Calixt und die Helmstädter überhaupt rege, so sieht man leicht, daß nur durch die

*) Ein Auszug aus dem Brief in Arnold's Kirchen- und Ketzerhistorie. Th. III. p. 120. „Von Rathmann's gefährlichen Neuerungen hat Struvius klüglich sich vorgesehen, daß von unserer Universität kein decisum gefordert würde. Deprehendimus enim nostrum Calvino mixtum (Calixtum) omnia, quae in quaestione de verbo Dei agitantur, ex Rathmanni parte simpliciter approbare, nec admodum dissentientem trahere Berkelmannum... Dolendum est, ad latus nobis esse, qui innumera ferme errorum portenta in pectore fovent, Calvinianis, Pontificiis et Schwenkfeldianis classicum canunt, et pestilentissimos haereticos singularissimis suis opinionibus in orthodoxos armant. —

höchste Vorsicht von Seiten der Letzteren ein Ausbruch des Streites hätte vermieden werden können. Der Richtung der Universität Helmstädt war nicht allein das Konsistorium des eigenen Landes entgegen, sondern die Mehrzahl der andern deutschen Universitäten. Die humanistisch-melanchthonianische Richtung aber wurde als besiegt betrachtet; sie durfte sich nicht mehr geltend zu machen suchen, ohne daß ihr ein neuer Kampf bevorstand. Doch wußte man, daß sie in einzelnen Gliedern noch fortdaure; darum blieb man auch gerüstet, da wo sie wieder laut werden wollte, mit ihr anzubinden. Zur großen Unruhe ihrer Gegner fand diese Richtung nun in Calixt einen Vertreter, der so wenig gemeint war, nur schüchtern und gleichsam in der Stille ihr anzuhängen, daß er vielmehr mit aller Unbefangenheit und Freimüthigkeit, ja mit dem ganzen Stolze, der dem Humanismus eigen war, sich zu ihr bekannte. Ihm hätte es nicht genügt, nur etwa die Existenz dieser Richtung in der Theologie geduldet zu wissen. Er wollte sie zur Anerkennung bringen; denn er glaubte, daß die Theologie durch sie gefördert würde. So war ein Zusammenstoß der beiden Richtungen unvermeidlich. Was aber die Sache noch mehr verwickelte und den Streit eben so unfruchtbar als unerquicklich machte, war das, daß Calixt weniger als irgend ein anderer wußte und verstand, was eigentlich die Gegner wider die humanistische Richtung auf dem Herzen hatten. Der Umstand, daß er in der humanistischen Richtung auferzogen, von Jugend auf mit Männern dieser Richtung umgeben war, machte, daß er das, was die andere Richtung gegen die humanistische geltend machte, gar nicht kennen, noch weniger würdigen lernte. Ihm schien von jeher der Widerspruch gegen dieselbe nur aus der Unwissenheit und aus roher Abneigung gegen wahre Bildung zu kommen. Daß die humanistische Richtung nicht wegen ihres Eifers für Gelehrsamkeit und klassische Studien, sondern wegen der ihr zugleich eigenthümlichen andern Stellung in dem Streit der Con-

feſſionen unter einander verhaßt war, das ſchien er gar nicht zu wiſſen. Daher kommt es denn, daß er in aller Argloſigkeit und Unbefangenheit die Eigenthümlichkeiten dieſer ſeiner Richtung immer weiter ausbildet und ſo die Gegenparthei durch die immer häufiger hervortretenden Symptome einer abweichenden Richtung mehr und mehr erſchreckt und gegen ſich aufbringt.

Welches die Anläſſe waren, durch welche der Streit zum Ausbruch kam, das iſt es, was wir jetzt zu zeigen haben. Halten wir das im Auge, daß Calixt eigentlich nicht darauf ausgeht, Neues hervorzubringen, ſondern daß er nur auf der Bahn der humaniſtiſchen Richtung vorwärts ſchreitet, und daß die Gegner, von vornherein mit Mißtrauen gegen ihn erfüllt, auch nichts von ihm Ausgehendes mit Unbefangenheit aufnehmen, ſo wird es uns nicht Wunder nehmen, wenn ſich der Kampf nur langſam anſpinnt, und wenn er bitter wird, ehe man noch weiß, welches der Mittelpunkt deſſelben ſey. Die jetzt erſcheinenden Schriften der Helmſtädter waren es, welche erſt nur ein vorübergehendes Bedenken erregten, bis endlich die Gegner das Einzelne zuſammenfaßten und es zum Grund einer allgemeinen Anklage machten.

Wir knüpfen daher die Geſchichte des Streites an dieſe einzelnen Schriften, welche von Helmſtädt ausgingen. Nächſt der ſchon erwähnten epitome theologiae ſind es zwei Schriften, welche im Verlaufe des Streites von großer Bedeutung werden, das iſt die Vorrede, mit welcher Calixt im Jahr 1629 die Herausgabe der doctrina christiana Augustini und des commonitorii Vincentii Lirinensis begleitete, und der tractatus de arte nova Nihusii. Auf die erſtere Schrift werden wir ſpäter zurückkommen. Mit der letztern hatte es folgende Bewandtniß.

Barthold Nihuſius, ein geborner Lutheraner aus dem Braunſchweigiſchen, war, nachdem er früher in Helmſtädt Theologie ſtudiert und da in nahem Verkehr mit Calixt geſtanden

hatte, im Jahr 1622 zur katholischen Religion übergetreten *). Von dieser Zeit an gingen von dem Apostaten, wie es von einem solchen nicht anders zu erwarten war, Angriffe auf den evangelischen Glauben aus. Insbesondere gab er sich alle erdenkliche Mühe, mit seinem ehemaligen Lehrer und Gönner Calixt anzubinden. Da aber seine Bemühungen, denselben in einen Streit zu verwickeln, nichts fruchten wollten, gab er im J. 1632 eine Schrift heraus, in welcher er angeblich eine neue Methode, wie man von Seiten der katholischen Kirche gegen die protestantische zu streiten habe, vorschlug, und schickte diese Schrift an den akademischen Senat in Helmstädt, mit der Bitte, dem Calixt und Hornejus eine Antwort darauf anzubefehlen **). Die angebliche neue Methode, von der Calixt aber nachweist, daß sie in Wahrheit keine neue sey, lief darauf hinaus, daß, da die Katholiken von alten Zeiten her sich zu ihrem jetzigen Glauben bekannt hätten, sie schon deswegen nicht schuldig seyen, ihn erst noch zu beweisen, und daß den Protestanten allein die Pflicht zukäme, die Beweise für ihren Glauben beizubringen, und zwar in der Art, daß sie aus der heil. Schrift nachzuweisen hätten, nicht etwa nur, wie ihre Lehre darin enthalten sey, sondern auch, wie die Lehre der Katholiken darin ausdrücklich verworfen sey. Wenn also z. B. die Katholiken den Satz aufstellten, daß der Pabst von Christo selbst zum Oberhaupt der Kirche geordnet sey, so ist Nihusius der Mei-

*) Ueber Nihusius cf. Bayle dictionaire hist. et crit. tom. III. p. 2096. Viel über seine persönlichen Verhältnisse in des Calixt tract. de arte nova.

**) Die Schrift führt den Titel: Ars nova dicto s. scripturae unico lucrandi e Pontificiis plurimos in partes Lutheranorum; detecta nonnihil suggesta theologis Helmstadiensibus, G. Calixto praesertim et Conrado Hornejo. Sie erschien zu Hildesheim. — Eine Beschreibung der neuen Methode in Calixts tract. de arte n. p. 159. sq. und in „der gründlichen Widerlegung eines unwahren Gedichts ꝛc.“ I. p. 3. sq.

nung, daß den Protestanten der Nachweis zukomme, daß in hl. Schrift ausdrücklich gesagt sey, der Pabst sey nicht das Oberhaupt der Kirche. Nihusius wollte die Pflicht der letztern Beweisführung für die Protestanten daraus ableiten, daß nach deren eigenem Geständniß die Vernunft in Sachen des Glaubens blind sey, darum auch die Folgerungen und Schlüsse, welche sie ziehe, ungewiß. Ihren Glauben dürften sie daher nicht aus Folgerungen, welche sie aus Schriftwahrheiten zögen, beweisen, sondern müßten ausdrückliche einfache Sätze der hl. Schrift dafür anführen. —

Calixt würde, wie er wiederholt versichert, auch auf diese Schrift des Nihusius nicht geantwortet haben, hätte er nicht geglaubt, von ihr Gelegenheit zu einem Wort des Friedens an die katholische Kirche nehmen zu können. Schon lange, glaubt er, hätten beide Theile eine ruhige Erörterung der zwischen ihnen obschwebenden Streitigkeiten wieder vornehmen sollen und er ist der Hoffnung, daß es auch in der katholischen Kirche noch viele Gutgesinnte gebe, welche die Vorschläge des Nihusius verschmähen. Von dessen Schrift nimmt er darum Anlaß, zu dem Versuche einer erneuten Erörterung aufzufordern.

Seine Antwort erschien zu Helmstädt im J. 1634 unter dem Titel: **tractatus de arte nova, quam nuper commentatus est Bartoldus Nihusius** und war in ihrer ersten Ausgabe seiner **epitome theologiae moralis** angehängt. Wegen ihrer Bedeutsamkeit müssen wir mit ihrem Inhalt uns genauer bekannt machen.

Indem Calixt von der Voraussetzung ausgeht, daß alle Bessergesinnten die Nothwendigkeit einer endlichen Beseitigung der Spaltung anerkennen, ist es ihm vor allem um die Anerkenntniß zu thun, daß gemeinsame Grundlagen vorhanden seyen, von denen beide Theile ausgehen könnten. Mit großer Geduld widerlegt er daher die Versuche des Nihusius und der ihm Gleichgesinnten, welche darauf ausgingen, die Vor-

aussetzungen, von welchen beide Theile ausgingen, als so ungleich zu bezeichnen, daß eine Erörterung von vorneherein unstatthaft erschien. Vielmehr, sagt er, seyen beide Theile darin einig, daß sie hl. Schrift und Tradition als die beiden einzigen Principien anerkannten, aus denen der Glaube bewiesen würde. Die Lutheraner, fährt er fort, hätten sich nie zu einem andern Glauben bekannt als zu dem, zu welchem auch die Kirche der 5 ersten Jahrhunderte sich bekannt habe, und dieser Glaube sey der hl. Schrift entnommen und könne aus ihr bewiesen werden. Was Luther gethan habe, sey allein das, daß er die in die Kirche eingeschlichenen Irrthümer und Mißbräuche entfernt habe. So wenig also sey durch ihn eine neue Religion eingeführt, daß er vielmehr die alte Religion wieder zu Ehren gebracht hätte. Wohl liege in der Augsburgischen Konfession ein in andere Worte gefaßtes Bekenntniß vor, aber seinem Inhalte nach sey dieses kein anderes als das der ersten Kirche. Die Lutheraner hätten mit Vorlage der Augsburgischen Konfession nur dem Willen des Kaisers genügt, welcher ein Bekenntniß von ihnen gefordert habe; sie hätten aber eben so gut und kürzer sagen können, ihr Glaube sey der in den Symbolen der alten Kirche niedergelegte Glaube. Da nun die katholischen Gegner in gleicher Weise sich auf diese Bekenntnisse wie auf die hl. Schrift beriefen, so liege ja ein fester Grund vor, von welchem beide Theile bei dem Streite ausgehen könnten. Sie, die Lutheraner, wären bereit beides nachzuweisen, daß ihr Glaube ein schriftgemäßer sey und daß er mit dem Glauben der alten Kirche übereinstimme. Möchten nun die Katholiken das Gleiche mit ihrem Glauben versuchen. Nach der Ueberzeugung der Lutheraner wichen die Katholiken in vielen Stücken von der hl. Schrift wie von dem Glauben der alten Kirche ab. Ihre Sache sey es nun, sich über diese Lehren zu verantworten, sie aus Schrift und Tradition nachzuweisen oder, wenn sie das nicht vermöchten, sie fallen zu lassen. Um zu einer klaren Uebersicht

von dem Stand des Verhältnisses, in dem die beiden Konfessionen in Betreff ihrer Lehre stehen, zu gelangen, verzeichnet sodann Calixt die Lehren, in denen beide übereinstimmen und die, welche die Katholiken wider Schrift und alte Kirche festhielten. Uebereinstimmend findet er wenigstens den wesentlichen Punkten nach die beiden Konfessionen in den 6 ersten Artikeln der Augsburger Konfession, denn auch die Lehre von der Rechtfertigung und den guten Werken werde mehr den Worten als dem Sinne nach von den Katholiken verworfen. Die Abweichung läge von Seiten der Katholiken in der Lehre von der Autorität und Infallibilität des Pabstes, wornach auch die Auslegung der hl. Schrift von ihm abhängig sey, und in der Lehre von den Sakramenten. — Wäre es, meint Calixt, beiden Theilen Ernst mit einer endlichen Verständigung, so müßte, nachdem einmal die gleichen Grundlagen anerkannt seyen, sich leicht eine Weise finden lassen, eine solche herbeizuführen. Er erkennt an, daß die früher gepflogenen Kolloquien zu keinem Ziele geführt hätten. Er gibt aber zu erwägen, ob nicht die Art und Weise, wie die Kolloquien seyen veranstaltet worden, die Schuld davon trüge. Sein Vorschlag geht dann dahin, daß man jetzt, wo die Gemüther ruhiger seyen, einen neuen Versuch machen solle.

Man sieht, es sind zwei Hauptpunkte, um die es dem Calixt in seiner Schrift zu thun ist. Er will bei den Gegnern zur Anerkennung bringen, daß die lutherische Kirche keinen anderen Glauben habe, als die alte Kirche. Und will beide Konfessionen noch einmal zu einem Versuch auffordern, sich gegenseitig zu verständigen, ein Versuch, der, da beide Theile in Schrift und Tradition gemeinsame Grundlagen hätten, wie er meint, zum Ziele führen müsse, wenn beide Theile aufrichtig nur die Wahrheit wollten. — Diese Schrift trug viel dazu bei, dem Calixt einen Namen zu machen. Berühmte Män-

ner legen ein Zeugniß für sie ab *). Sie ist mit großer mit oft durch Weitläufigkeit beschwerlichen Gelehrsamkeit geschrieben. Aber noch in anderer Hinsicht ist sie bedeutsam. Man ersieht aus ihr, wie Calixt noch an der Hoffnung festhält, daß die Spaltung in der Kirche könne beseitigt werden. Wir können hier die Frage noch ganz bei Seite liegen lassen, ob diese Hoffnungen durch die Zeitverhältnisse berechtigt waren, ob diejenigen unter den Protestanten, welche solche Hoffnungen bereits aufgegeben hatten, nicht klarer gesehen haben. Er für seine Person hielt einmal an diesen Hoffnungen noch fest. Ihm ging die Spaltung viel zu sehr zu Herzen, als daß er sie hätte aufgeben mögen. Und auch von Seiten der Gegner, glaubt er, könne es nicht an Bereitwilligkeit fehlen, diesem Nothstande ein Ende zu machen. Darum hofft er auch, sie werden einer ehrlichen Besprechung der zwischen beiden Konfessionen obwaltenden Differenzen sich nicht entziehen. Halten wir uns die Weise vor, mit der die katholische Kirche zumal von der Zeit an, wo die Jesuiten sich des Wortes bemächtigt hatten, einer offenen und redlichen Erörterung sich entzogen haben, so macht die Gutmüthigkeit, mit welcher Calixt den Stand der Dinge ihnen als redlichen Gegnern, denen eine Erörterung gleich sehr am Herzen liege, vorlegt, freilich einen schmerzlichen Eindruck, aber seiner Gesinnung macht sie Ehre. Das Bewußtseyn, eine Sache zu verfechten, welche die Prüfung nach allen Seiten aushalte, der dringliche Wunsch, daß man nur einmal gegenseitig ruhig hören und erörtern möge, die Ueberzeugung, daß man damit zum Ziele kommen müsse, legen sich in seiner Schrift klar zu Tage. Sie kann als ein Muster apologetischer Schreibart gelten, wenn man sie einmal als von diesen Voraussetzungen aus geschrieben betrachtet. Er weiß seine Sache so zu führen,

*) Das Urtheil des Grotius bei Bayle t. III. p. 2097. n. F.

daß er den Gegner nicht verletzt und doch auch der Wahrheit seiner Sache nichts vergibt. Er macht einen klugen Unterschied zwischen denen, an welche er sich in seiner Schrift wendet, und zwischen denen von der Art des Nihusius. Er will jenen nicht zutrauen, daß sie gleich Nihusius durch schlechte Künste sich der Verbindlichkeit des Beweises ihres Glaubens entziehen wollen. Er gibt zu, daß auch von Seiten der Protestanten früher in der Art und Weise, wie sie ihre Sache verfochten, könne gefehlt worden seyn. Darum meint er eben, daß jetzt in einer ruhigeren Zeit die Erörterung wieder aufgenommen werden solle. Indem er einen Ueberblick über die Geschichte der Reformation gibt, zeigt er, wie Luther mit einer Rüge von Mißbräuchen den Anfang gemacht, welche auch von Katholiken als solche bezeichnet worden seyen, und erinnert er daran, wie der Pabst den Bitten Luthers um Belehrung mit der Bannbulle geantwortet habe und mit blutiger Verfolgung, wie darnach von Seite der katholischen Kirche der erste Anlaß zu einem Bruche sey gegeben worden. Schon die apologetische Tendenz seiner Schrift brachte es mit sich, daß er die Differenzen so gering als möglich machte. Erhebliche Differenzen findet er, wie wir wissen, eigentlich nur in der Lehre vom Pabst und den Sakramenten.

Daß diese Schrift auf die Katholiken, an welche die Schrift gerichtet war, keinen Eindruck machte, so sehr sie es auch verdient hätte, brauchen wir kaum zu sagen. Aber auch die Protestanten waren übel mit ihr zufrieden, denn Calixt hatte nach ihrer Meinung den Katholiken zu viel eingeräumt und die zwischen den beiden Konfessionen obwaltenden Differenzen zu gering angeschlagen. Wir werden später sehen, daß ihm das nicht verziehen wurde. Doch knüpfte sich von ihrer Seite jetzt noch kein Streit darüber an, und wir können daher hier erst noch den Ausgang des Streites mit Nihusius selbst zu Ende erzählen. Dieser schwieg 6 Jahre lang, dann griff er den

Calixt mit einer Reihe weiterer Schriften an*), welche dieser wohl ganz unberücksichtigt würde gelassen haben, wenn nicht Nihusius darin die Behauptung wiederholt ausgesprochen hätte, daß Calixt diese seine erste Schrift, die ars nova, zu beantworten bis diesen Tag unterlassen hätte. Dieß veranlaßte ihn, der Herausgabe von Cassanders Buch de communione sub utraque im J. 1642 die iterata compellatio ad academiam Coloniensem anzuhängen, in der er den Inhalt seiner ersten Schrift kurz wieder gibt und damit seine dringenden Vorschläge einer erneuten Erörterung zur Beherzigung einschärft.

Ehe wir von dieser Schrift mehr berichten, haben wir erst eines anderen Streites zu gedenken, in welchen Calixt schon 2 Jahre vor dem Erscheinen der letztgenannten Schrift verwickelt wurde, und welcher ernsthafter zu werden drohte. Den Anlaß dazu gab ein Buch, welches in Hamburg im J. 1640 unter dem Titel: Cryptopapismus novae theologiae Helmstadiensis erschien**) und den Prediger an der Eghdien-

*) Des Nihusius Schriften waren: Apologeticus pro arte nova contra Antabatam Helmstadiensem 1640. — Facula 1641. — Irnerius et triumphus Catholicorum de G. Calixto academiis Augustanae Confessioni addictis annunciatus. 1642.

**) Die Schrift wurde schon im J. 1629 an den Buchhändler Merian in Frankfurt a. M. geschickt und sollte da gedruckt werden unter dem Titel: abominatio desolationis stans in loco sancto, oder „Gräuel der Verwüstung in der Julius Universität zu Helmstädt gesetzt an die heilige Stätte der reinen evangelischen lutherischen Lehre, so in der Augsburgischen Konfession und dem ganzen corpore doctrinae Julio begriffen, dargethan und erwiesen aus der Helmstädtischen Theologen dieser Zeit öffentlichen Schriften, durch einen Liebhaber der evangelischen lutherischen Wahrheit anderen zur Warnung publicirt.“ Da sich aber Merian zu dem Drucke nicht verstand, erschien es das Jahr darauf in Hamburg (aber ohne Angabe des Jahres und des Druckortes)

kirche in Hannover, Statius Buſcher, zum Verfaſſer hatte. Dieſes Buch enthielt, wie ſchon der Titel beſagt, die ſchwere Anklage des verſteckten Papismus, deſſen ſich Calixt und einige Theologen ſeiner Schule, nemlich Hornejus, Paul Müller und der Hofprediger Geſenius, ſollten ſchuldig gemacht haben. Hier begegnen wir alſo dem erſten öffentlichen Angriffe auf die theologiſche Richtung des Calixt. Derſelbe iſt nicht hervorgerufen durch einen beſonderen Anlaß. Er gibt ſich vielmehr in allem als einen durch rein zufällige Umſtände gerade jetzt zu Stande gekommenen Ausbruch des lange verhaltenen Unwillens von Seiten der uns bereits bekannten Gegner der Helmſtädtiſchen Richtung kund, und trägt die Spuren eines ſo lange zurückgehaltenen Grolls auch nur zu deutlich an ſich.

In der Vorrede ſagt Buſcher, was ihn zur Herausgabe ſeines Buches veranlaßt habe: Das war die Erfahrung, daß man heutzutage den theuren Schatz der reinen lutheriſchen Lehre wenig mehr achte, vielmehr deſſelben ſo überdrüſſig ſey, daß die Einen dem Pabſtthum und anderen Sekten, die anderen wohl gar dem Epikureismo und Atheismo anhingen, woraus nothwendig der Zorn Gottes folgen müſſe. Zu dieſem Feuer des Zorns und Gerichts Gottes aber, behauptet Buſcher,

---

unter dem veränderten Titel: „Cryptopapismus novae theologiae Helmstadiensis. Das heimliche Pabſtthum, in der neuen Helmſtädtiſchen Theologen Schriften, unter dem Schein der evangeliſchen Lehr hin und wieder verſteckt. Allen evangeliſchen lutheriſchen Chriſten zur getreuen Warnung fürgeſtellt.“ Davon wurden 478 Exemplare unter dem fingirten Namen Christiani Petri, über 900 Exemplare aber unter Buſcher's Namen, jedoch ohne zuvor deſſen Einwilligung einzuholen, gedruckt. — Die Nachweiſe darüber in der Vorrede zur gründlichen Widerlegung, der Schutzrede und des Buſcher's nothwendigem Bericht von Publicirung des Cryptopapismus. p. 20. —

trügen die Helmstädter Theologen dieser Zeit weidlich Holz bei. Er fühlt sich berufen, die Irrthümer derselben endlich aufzudecken. Aus dem später (1641) von ihm verfaßten „nothwendigen Bericht von Publicirung des **Cryptopapismi Helmstadiensis etc.** ersieht man noch deutlicher, was er gegen die Helmstädter auf dem Herzen hat. „Es sey, sagt er, etliche Jahre her viel darüber geklagt, daß in der Julius Universität zu Helmstädt eine neue und der lutherischen Theologie gar ungleiche und widrige Theologie je mehr und mehr inkulkirt und fortgepflanzt werde." Er habe selbst gesehen, „daß nach Abgang der reinen luth. Lehrer zu Helmstädt man allgemach aus der **philosophia** und **scholastica theologia** mehr und mehr gefährliche Neuerungen eingeführt, und dem **corpori doctrinae** zum Präjudiz der Jugend beigebracht . . Er habe es noch mehr befunden an ihren **discipulis**, von deren etlichen er selbst oftmals gehört, wie sie **Lutherum** und andere lutherische Theologen dieser Zeit verkleinern, verachten, verspotten und gegen die Helmstädtischen Theologen nichts achten; wie sie die reine evangel. lutherische Lehre verkehren und verfälschen." „Von der Nothwendigkeit der guten Werke zur Seligkeit und anderen papistischen neuen Fündlein, sagt er, wissen sie alle so unverschämt wider unsere öffentlichen **symbola** zu disputiren, daß es zu verwundern." **Buscher** berichtet auch, daß er vernommen, „wie sie viel Dings bei ihren **discipulis** heimlich wollen gehalten haben." Ferner wie er gehört, „daß die Jesuiten und andere Papisten sich schon darüber erfreut, daß man sich zu Helmstädt gegen sie fein weiß zu akkommodiren." Der Abt zu Ringelheim solle gesagt haben, Gott hat **Calixtum** erleuchtet, und wird nun von päbstlicher Heiligkeit bald eine **Conciliation** und Vergleichung beider Religion angestellet werden. Auch sollen die Jesuiten zu Ingolstadt eine **publicam gratiarum actionem** gethan haben dieser Ursach halben, daß die Theologen im Lande Brauhschweig beginnten näher zu schreiten

zu der katholischen Lehr und Kirchen. Auf den Rath des Freundes, an den er sein Buch richtet, gedenkt er einfach so zu verfahren, daß er die Lehren der Helmstädter an die in dem corpus doctrinae niedergelegten Lehren halte, woraus sich von selbst ihre Abweichung von der rechten Lehrnorm ergeben werde. Für diese Methode beruft er sich auf das corpus doctrinae selbst, welches sage, „so jemand sich dem corpori nicht gemäß verhalte, dürfte man darüber nicht lange mit ihm disputiren, sondern man hätte einen gewisseren Proceß de simplici et plano.“ Und von vornherein verwahrt er sich gegen den etwaigen Versuch der Helmstädter Theologen, ihre Abweichungen von der reinen Lehre blos auf eine andere Fassung und Ausdrucksweise zurückzuführen, indem er an die andere Bestimmung des corpus Julium, das sie ja beschworen hätten, erinnert, daß man dem corpus doctrinae gemäß lehren solle, nicht nur quod ad res ipsas attinet, verum etiam quod attinet ad formam sanorum verborum. Er findet nun, daß die Helmstädter in beiden Beziehungen abweichen und zwar also, „daß sie die Lehre nach dem Babstthum zur „alten Schultheologia und Sophisterei insonderheit wollen lenken und beugen und damit die Jugend in studio sincerae „doctrinae sehr irren und verwirren und, wie es scheint, zum „Babstthum und anderen Abwegen allgemach präpariren und „anweisen.“

Sechs Hauptpunkte sind es, in denen Buscher den Helmstädtern eine Abweichung von dem corpus Julium nachzuweisen sucht. In einem siebenten Abschnitt handelt er dann noch „von etlichen anderen Korruptelen.“ Die Schriften, welche Buscher dabei vorzugsweise im Auge hat, sind Calixt's tractatus de arte nova, die epitome theologiae moralis, und die Dissertationen de sacrificio Christi 1614. de peccato resp. P. Müllero 1636 und de auctoritate antiquitatis ecclesiasticae respond. Henichio 1639.

Zuerſt beſpricht er des Calixt Lehre von der Tradition als dem alterum principium, wie dieſer ſie in der Vorrede zu Auguſtins und Vincentius Schrift und dem tractatus de arte n., dann in der 1639 erſchienenen Diſſertation de auctoritate antiquitatis ecclesiasticae ausgeſprochen hatte, und trifft damit allerdings eine bedenkliche Seite Calixt's. Aber ſo wie Buſcher die Lehre des Calixt der des corpus Julium gegenüberſtellt, geſchieht dem Calixt grobes Unrecht. Buſcher ſagt, das corpus doctrinae lehre, die Schrift ſey allein die einige Regel und Richtſchnur der reinen geſunden Lehre. Calixt aber lehre: nicht allein die Schrift, ſondern auch die alten Kirchen-Satzungen ſeyen die Regel der reinen Lehre und Glaubens. Es ſeyen zwei Regeln oder zwei Gründe der reinen Lehre, die Schrift und der alten Kirchen oder Lehrer Satzung. — Nebenbei macht Buſcher dem Calixt auch den Vorwurf, „daß er die Vernunft und Philoſophie gleich hoch in Glaubensſachen, ja faſt höher als die Schrift hebe und daß er das Licht der natürlichen Vernunft heller als das Licht des geoffenbarten Wortes mache.“ Das Eine, weil er in ſeiner digressio geſchrieben: „wenn in einem syllogismo der eine Satz aus dem Licht des Glaubens, der andere aus dem Licht der Natur erkannt werde, ſo ſeyen ſie doch beide von Gott geoffenbart.“ Das Andere, weil er geſagt: „weſſen man durch das Licht der Vernunft vergewiſſert werde, das ſey hell und klar und gleich augenſcheinlich, aber weſſen man durch den Glauben aus dem geoffenbarten Wort vergewiſſert werde, das ſey inevidenter certum, ſey nicht hell und klar ſondern dunkel und ungewiß.“

In dem zweiten Abſchnitt handelt Buſcher von des Calixt Lehre von der Erbſünde. Calixt hatte in ſeiner epitome theologiae geſagt, die Erbſünde ſey blos eine privatio justitiae originalis und die Erbgerechtigkeit ein donum supernaturale. Zum wenigſten wäre hier der Vor-

wurf, daß Calixt von der forma sanorum verborum abweiche, gerecht gewesen. Aber Buscher geht viel zu weit, indem er dem Calixt geradezu Pelagianismus und Papismus vorwirft.

Im dritten Abschnitt, wo von der Rechtfertigung und den guten Werken die Rede ist, wirft Buscher dem Calixt vor, daß er da, wo er von der Rechtfertigung aus dem Glauben rede, das Wörtlein „allein" auslasse, „ohne Zweifel, damit er die Papisten nicht vor den Kopf stoße." — Daß er die Werke neben den Glauben setze, indem er sage, daß Gott beschlossen habe, den Glauben und die Werke der Liebe mit der Gabe des ewigen Lebens zu vergelten — daß er das von dem corpus doctrinae so verpönte Wort meritum in gewissem Sinne gelten lasse.

In dem vierten Abschnitt, von der Kirche, findet er die meisten Irrlehren. Er macht dem Calixt zum Vorwurf, daß er lehre, „daß das die christliche Kirche sey, welche sich zu Christo und der christlichen Lehre, die in den symbolis und confessionibus der alten Kirchen geführt wird, bekennt und den Namen der Christen führt", und macht dazu die Bemerkung, daß das alle Papisten, Calviniſten und dergleichen mehr auch thäten. Er rügt ferner, daß Calixt keinen specifischen Unterschied zwischen der katholischen und der lutherischen Lehre von der Rechtfertigung finde — daß er bereit sey, die Augsburgische Konfession fallen zu lassen, wenn unter dieser Bedingung eine Einigung mit der katholischen Kirche zu Stande komme — daß er lehre, „die Lutherischen hätten keine andere Religion „im Grunde als die Papisten, die fundamenta, der Grund „beider Kirchen, seyen unverrückt und noch ganz; sowohl Pa„pisten als Lutheraner könnten selig werden; die katholische „Kirche sey sowohl die wahre, als die lutherische: nur etliche „grobe Mißbräuche seyen in ersterer abzuschaffen."

Im fünften Abschnitt handelt Buscher von der Gewalt

und Obrigkeit des Pabstes und findet, daß Calixt diesem zu viel einräume.

Im sechsten, wo er die Lehre vom Abendmal bespricht, ist ihm des Calixt Definition vom Opfer höchst anstößig, wonach man darunter ein lebendiges Thier zu verstehen habe, das zu Gottes Ehre und nach seinem Befehl geopfert werde. Er folgert daraus, daß Calixt Christum ein lebendig Thier nenne. Er findet es ferner anstößig, daß Calixt das Wort Opfer wieder auf das Abendmal anwende, während die Augsburgische Konfession das absichtlich vermeide. Er rügt des Calixt Behauptung, daß das Abendmal ein Opfer sey, nicht allein für Lebendige sondern auch für Todte, und daß das der rechte Brauch der Messe sey. —

Wir haben in dieser Schrift des Buscher ein Vorspiel von dem, was uns später noch oft entgegentreten wird, und was eine gemeine Sitte oder vielmehr Unsitte dieser Zeit ist. Wo man einmal Irrthümer wahrzunehmen glaubt, da läßt man sich nicht daran genügen, sie allein hervorzuheben und zu rügen. Man ist erfinderisch, die Summe der Irrthümer zu mehren und in bunter Anzahl stellt man wichtige und unwichtige, scheinbare und wirkliche Abweichungen nebeneinander. Noch weniger übt man so viel Liebe, um der gegentheiligen Lehre einen möglichst guten Sinn abzugewinnen. So ist es auch hier bei Buscher. Er erkennt ein Bedenkliches in der Lehre des Calixt von der Tradition. Er mißbilligt die Zugeständnisse, welche dieser der katholischen Kirche macht. Er mag es nicht leiden, daß Calixt eine eigenthümliche Ausdrucksweise sich aneignet, durch welche zum wenigsten leicht Mißverständnisse erzeugt werden können. Aber statt dabei stehen zu bleiben, schärft er sein Auge, um der Irrthümer noch mehr zu finden, und gibt er diesen selbst die gehässigste Deutung. Wer nur die Schrift von Buscher läse, müßte glauben, dieser hätte es mit Theologen zu thun, welche sich bereits

des entschiedenen Abfalls von der lutherischen Kirche schuldig gemacht hätten. Gerade durch diese Maaßlosigkeit in den Anklagen verfehlt seine Schrift die rechte Wirkung.

So groß auch das Aufsehen war, welches diese Schrift erregte, so wurde sie doch den Helmstädtern nicht gefährlich. Schon der Herzog von Braunschweig leistete ihnen kräftige Hülfe. Gleich nachdem er gehört hatte, daß ein solches Buch erscheinen würde, hatte er sich an den Rath in Frankfurt a. M. gewendet, um nähere Auskunft darüber zu erhalten, und hatte dann auch, als während der schon gegen Buscher eingeleiteten Untersuchung das Buch dennoch in Hamburg erschien, den dortigen Rath zur Konfiscation desselben veranlaßt. Den Buscher aber zog er dann als den Verfasser einer Schmähschrift zur Verantwortung. Daß Buscher sich standhaft weigerte, persönlich vor dem Consistorium in Hildesheim zur Verantwortung zu erscheinen, und endlich, da er in anderer Weise der Vorladung nicht mehr zu entgehen wußte, sein Amt verließ und sich nach Stade begab, machte dessen Sache natürlich nur ärger*).

Der Herzog hielt sodann am 25. Juni 1640 ein Convent zu Hildesheim, fand sich aber durch die von den Helmstädtern gegebenen Erklärungen vollkommen befriedigt, und erklärte dieß auch durch ein öffentliches Patent**). Auf seinen Befehl wurde von den Helmstädter Theologen eine öffentliche Verantwortungs-

---

*) Die hierauf bezüglichen Aktenstücke sind in der Vorrede zur „gründlichen Widerlegung" abgedruckt. Buscher wollte sich nicht sogleich dazu verstehen, sich als Verfasser des Buches zu bekennen und gebrauchte erst Ausflüchte. In c. II. des „nothwendigen Berichts von Publicirung des Kryptopapismus" sucht er auch die Verweigerung seines persönlichen Erscheinens vor dem Consistorium zu rechtfertigen. Als Hauptgrund gibt er an, daß seine Ankläger darin zu Gericht gesessen.

**) Das Patent ist abgedruckt in der fürstlichen Julius-Universität zu Helmstädt Schutzrede. 1668. p. 93.

schrift verfaßt, welche auch im J. 1641 unter dem Titel: Gründliche Widerlegung eines unwahrhaften Gedichts ꝛc. in 2 Theilen erschien*). Die Schrift enthielt eine Abwehr aller von Buscher ihnen vorgeworfenen Irrthümer. Da Buscher's Vorwürfe maaßlos und darum ungerecht waren, so wurde es ihnen nicht schwer, sich vor den Angriffen dieses Gegners zu rechtfertigen, ohne daß darum alle Bedenken gegen ihre Lehren an sich dadurch schon wären gehoben gewesen. Der Vorwurf, daß sie heimliche Papisten seyen, und daß sie darauf ausgingen, die lutherische Lehre zu untergraben, konnte ja leicht abgewiesen werden. Sie hatten gegen Buscher noch den Vortheil, daß sie den Zusammenhang, in welchem er mit den alten Gegnern der Helmstädter Universität stand, leicht nachweisen konnten. Er stand auf Seiten D. Hofmann's und hatte noch im J. 1638 sich in einem Briefe dahin geäußert, daß durch die über Hofmann gefällte Sentenz „die lutherische reine Wahrheit unter einer fremden Gestalt unterdrückt worden sey**)." Zugleich war er ein Anhänger der Ramistischen Philosophie, war auch als Rektor der Schule zu Hannover nach deren Grundsätzen verfahren***) und hatte es sehr übel aufgenommen, als im J. 1636 ein herzoglicher Befehl bei sämmtlichen Landesschu-

*) Nach einem Brief des Calixt an Hülsemann d. d. 26. März 1647 (bei Henke I. p. 111.) sind nur die Materialien zu dieser Schrift von Calixt und den andern betheiligten Theologen geliefert, aber die Schrift rührt nicht in dieser Form von ihnen her.

**) Gründliche Widerlegung. I. §. 24. —

***) Der Julius-Universität Schutzrede. p. 7. „Ist in seiner Schule zu Hannover, da er Rektor war, mit der Ramistischen philosophia bei der Jugend immer fortgefahren, hat auch die in eine Schule sonderlich gehörende literas humaniores nicht aus den alten bewährten classicis autoribus sondern aus den jüngeren Scribenten vorgetragen und also die Jugend dem klaren heilsamen Brunnen fürbei zu trüben Bächen abgeführt."

len die in Helmſtädt geltende Inſtruktionsweiſe einzuführen anordnete*). Den Grund der erlittenen Anfeindung führen ſie darum auf die Abneigung zurück, welchen die Anhänger Hofmann's und der Ramiſtiſchen Philoſophie gegen das zu Helmſtädt blühende Studium des klaſſiſchen und des kirchlichen Alterthums wie gegen die Pflege der ariſtoteliſchen Philoſophie hegten. Dazu kam, daß Buſcher von früher her als unruhiger Mann bekannt war. Schon früher hatte er Streit mit ſeinem Vorgeſetzten Strubius und hatte vom Jahr 1633 an mehr als eine Anklageſchrift bei dem Herzog eingereicht **). So hatte vieles zuſammengewirkt, um den Helmſtädtern die Abwehr dieſer ohnehin ſo ungeſchickt eingerichteten Angriffe zu erleichtern. Da nun vollends Buſcher ſchon vor Erſcheinen der Widerlegung geſtorben war, ſo hatte der Streit für dieſesmal ein Ende. Das konnte indeß doch nicht verhindert werden, daß die auswärtigen Theologen mehr aufmerkſam wurden auf die Helmſtädtiſche Richtung. Schon damals hatten manche nicht übel Luſt, ſich in den Streit zu miſchen. Noch mehrere billigten das Unternehmen Buſcher's ***). Calixt nennt ſelbſt in einem Brief an Hülſemann vom J. 1647 mehrere Perſonen, welche den Streit gern weiter geführt hätten †). Der Marburger Theo-

*) Gründliche Widerlegung. I. §. 30.

**) Nothwendiger Bericht von Publicirung des Kryptopapismus ꝛc. ꝛc. p. 141.

***) Buſcher beruft ſich auch in ſeinem „nothwendigen Bericht ꝛc." p. 15. auf beifällige Urtheile, welche ihm von vornehmen Theologen zugekommen ſeyen.

†) Der Brief zuerſt mitgetheilt in Egid. Strauchs Läſter- und Lügenkunſt von Georg Chriſtoph Calixt, dem Enkel unſeres Calixt. p. 69. Dann von Henke I. p. 109. Henke erwähnt auch noch eines andern Briefs von Feuerborn an den Kanzler des Erzbiſchofs von Bremen, worin er dieſen zu bewegen ſucht, den Herzog von Braunſchweig gegen Calixt aufzureizen.

loge Feuerborn hatte, wie Calixt erzählt, damals den Landgrafen Georg (von Heſſen) aufgefordert, daß er den Herzog von Braunſchweig bewegen ſolle, ſich der Sache Buſcher's anzunehmen. Ein benachbarter Fürſt (es war kein anderer als der Churfürſt von Sachſen, und wer dieſen dazu angetrieben hatte, war dem Calixt kein Geheimniß) hatte dem Herzog von Braunſchweig vorgeſchlagen, er möge die Helmſtädter Lehren der Cenſur ſeiner, der ſächſiſchen Theologen unterwerfen. Auch des Gerüchtes erwähnt Calixt, welches damals im Umlauf geweſen, daß die Wittenberger auf Anregen Feuerborn's den Leipziger Theologen angelegen hätten, gemeinſchaftlich mit ihnen ſich an die Helmſtädter zu machen, was aber damals die Leipziger abgelehnt hätten. Von dem Gieſener Theologen Hoe endlich hatte Calixt ſelbſt einen Brief aus dieſer Zeit geſehen, worin dieſer Theologe verſichert, „er wehre, was er wehren könne, daß die ſächſiſchen Theologen ſich nicht in die Buſcherſche Sache einmiſchten.“ Unterblieb nun jetzt auch eine Einmiſchung von außen, ſo war man doch aufmerkſamer auf die Helmſtädter und mißtrauiſcher gegen ſie geworden und nahm jede Aeußerung von ihnen, welche der hergebrachten Theologie nicht ganz conform ſchien, bedenklicher auf.

So äußerte Lyſer in Wittenberg in einem Brief vom 17. Juli 1640 an Hornejus Bedenken gegen manche Aeußerungen, welche dieſer in einer 1640 geſchriebenen Diſſertation de justificatione gethan hatte. Auffällig ſind dem Lyſer beſonders die darin enthaltenen Sätze von der Nothwendigkeit der guten Werke zur Seligkeit; von der justitia inhaerens; von dem höheren Grade der künftigen Seligkeit, welche der Menſch ſich verdienen könne. Lyſer gibt dem Hornejus zu bedenken, daß damit der alte Streit, welcher früher die Kirche ſo ſehr zerrüttet habe, wieder angefacht werde. Man müſſe, meint er, in dieſer Lehre um ſo vorſichtiger ſeyn, als heut zu Tage die Arminianer gerade von dieſer Seite die evangeliſche

Lehre angriffen. Er billigt es an Hornejus gar nicht (und das hatte gerade Hornejus mit den andern Helmstädtern gemein), daß er gern in den gleichen Ausdrücken rede, deren sich auch die Gegner, aber in anderem Sinne, bedienten; billigt gar nicht dessen Gewohnheit, die Punkte, in welchen diese mit uns übereinstimmten, geflissentlich hervor zu heben und um diesen Preis sie für die evangelische Lehre geneigter zu machen. Er hält die ältere Weise für viel besser, wornach man die eigene Lehre so klar herauszustellen suche, daß kein Mißverständniß möglich sey.

In ähnlicher Weise spricht sich Höpffner in Leipzig im darauf folgenden Jahr in einem Brief an Calixt (d. d. 17. Mai 1641) aus. Seine Bedenken sind ohngefähr dieselben wie die Lysers. Er theilt sie dem Calixt mit, weil er diesen auf die Punkte aufmerksam machen möchte, über welche die Helmstädter in der, wie er hört, ihrer Beendigung nahe gekommenen Verantwortungsschrift, beruhigende Erklärungen geben sollten. Ihm sind die von Hornejus gebrauchten Ausdrücke von der **justitia inhaerens** und den guten Werken, welche zur Seligkeit nothwendig seyen, auch bedenklich. Er fordert dringend auf, sie möchten sich doch aufs deutlichste darüber so erklären, daß kein Zweifel übrig bleibe, sie wären nicht der Meinung, daß bei der Rechtfertigung die guten Werke irgend wie mit in Betracht kämen. Es beunruhigt den Höpffner auch, daß Calixt in seinem **tractatus de arte nova**, da wo er die Irrthümer der Päbstler aufzähle, ihrer falschen Lehre von der Rechtfertigung gar nicht Erwähnung thue. Er ist nicht mit den Helmstädtern der Meinung, daß man, ohne wider die Symbole der lutherischen Kirche und wider das **corpus doctrinae Julium** zu verstoßen, die Ausdrücke brauchen könne: **propositum bonorum operum esse ad salutem necessarium — bona opera esse causam sine qua non**. Er will ihnen aber damit noch nicht gerade einen Irrthum imputiren, er ist geneigt,

ihre Ausdrücke in einem guten Sinne zu nehmen. Nur das liegt ihm am Herzen, daß sie Ausdrücke vermeiden möchten, welcher sich auch die Gegner bedienen. Er erinnert sie in großer Freundlichkeit, daß sie doch bei der in der heil. Schrift und den Symbolen der luth. Kirche sich vorfindenden Ausdrucksweise bleiben möchten, um nicht Anlaß zu Irrungen zu geben*).

Man sieht, diese Männer haben ähnliche Bedenken wie Buscher. Aber wie viel gemäßigter ist die Weise, in der sie sich aussprechen! Statt den Helmstädtern so roh und plump daraus sogleich den Vorwurf des Papismus zu machen, sagen sie nur, daß diese Ausdrucksweise zu Mißverständnissen Anlaß gebe und machen sie nur auf das Bedenkliche aufmerksam, das darin liege, wenn man von der hergebrachten Weise abgehe. — Aber ihres Eindrucks verfehlten die Briefe der beiden Männer dennoch. Man sieht aus der ihnen gewordenen Antwort schon, daß die Helmstädter eine bestimmte Stellung gegen die Richtung der anderen Theologen eingenommen haben. Sie äußern sich mehr ablehnend. Beide meinen kurz und vornehm, Krankheit oder überhäufte Arbeit müßte die Briefsteller wohl gehindert haben, ihre Schriften genauer anzusehen**).

---

*) .. ut fraterne commonam ad omnem diligentiam, nihil esse vobis relinquendum in apologia vestra, quam ut cum scriptura et matre ecclesia loquamini adeoque potius allubescat vobis pollicitatio omnimodae abstinentiae a talibus phrasibus, quae erroris occasio aliqua esse vel eximios vestros labores in despectum aliorum adducere possunt. . .

**) Die beiden Briefe nebst den Antworten in der Beilage zu Hülsemann's dialysis apologetica problematis Calixtini. p. 446. sq Ueber seine Antwort an Höpffner cf. Calixt Widerlegung Wellers. §. 131. „schreibt Höpffner selig bei währender Schwachheit .. einen Brief, daraus leichtlich abzunehmen, daß die Krankheit ihm das Vermögen, alles genau zu consideriren und zu betrachten genommen." Die Antwort des Hornejus ist vom 21. December 1640. die des Calixt vom 27. September 1641. —

Wir kehren jetzt, nachdem wir den Streit mit Buscher erzählt und von der Stimmung der orthodoxen Theologen gegen die Helmstädter berichtet haben, zu der früher schon erwähnten, auf Anlaß der weiteren Angriffe des Nihusius erschienenen, Schrift zurück. Calixt handelt in ihr wieder dasselbe Thema ab, welches er in dem tractatus de arte novæ besprochen hatte, aber er führt es weiter aus. Und was noch wichtiger ist, in dieser Schrift tritt noch deutlicher hervor, was Calixt von jetzt an zu seiner Lebensaufgabe machte, der Versuch nemlich, eine Einigung der jetzt getrennten Kirchen zu erzielen. Dieser ist es aber, gegen welchen sich um des Preises willen, um welchen Calixt eine solche Einigung zu erkaufen bereit war, die Angriffe der Gegner vor allem richten und welche den eigentlichen Kern der synkretistischen Streitigkeiten bilden. Wir müssen dieser Schrift daher eine besondere Aufmerksamkeit zuwenden.

Wir haben oben schon bemerkt, daß Calixt sich nur sehr ungern in eine Fehde mit Nihusius einläßt. Sie versprach ihm zu wenig Ertrag für die Theologie. Wie in dem tractatus, so macht er es darum auch hier, er fertigt den Nihusius nur nebenbei ab. Erst der dritte Abschnitt des Buchs ist gegen Nihusius gerichtet und auch darin kommentirt er seine in dem tractatus gemachten Behauptungen, daß beide Kirchen auf gemeinsamen Grundlagen ruhten und wendet er sich mehr an die bessergesinnten Katholiken als an Nihusius. Der mittlere Abschnitt enthält eine Reihe von Zeugnissen wider die Kelchentziehung in der katholischen Kirche, meist von Katholiken, unter denen die Schrift Cassanders de communione sub utraque obenansteht. Der erste Abschnitt ist der für unseren Zweck wichtigste. Es ist ein Dedikationsbrief an den Herzog August von Braunschweig. Darin spricht Calixt zuerst seinen Schmerz, ja seine Entrüstung darüber aus, daß die Vorschläge, welche er in dem tractatus gemacht, so wenig seyen beachtet worden, und wiederholt er seine Behauptung, daß, so

groß die zwischen den Kirchen obschwebenden Differenzen auch seyen, sie doch nicht so groß seyen, als sie gewöhnlich gemacht werden. Hat Calixt schon in dem tractatus angedeutet, daß er den Differenzen lange nicht die Bedeutung beilege, welche ihnen bis jetzt in beiden Kirchen beigelegt wurden, so tritt das hier noch deutlicher heraus. Da wir später ausführlicher auf diesen Punkt zurückkommen müssen, so geben wir hier nur eine gedrängte Uebersicht. — Nach seiner Meinung sind die Differenzen nur darum zu einer solchen Größe und Zahl angewachsen, weil man vieles in das Gebiet des Glaubens gezogen, was nur der Schule angehöre. Rechne man dieses hinweg, bringe man die Lehren auf ihren einfachsten Ausdruck zurück, bedenke man, daß zum Wesen des Glaubens nur solche Lehren gehören, welche auch dem ungebildetsten Laien verständlich seyen, so werde man finden, daß in Betreff der Lehre eine Uebereinstimmung unter den beiden Kirchen theils schon vorhanden sey, theils leicht erzielt werden könne. Er ist der Ueberzeugung, daß die Differenzen, welche zwischen den beiden Kirchen obschweben, überhaupt den Glauben selbst nicht berühren, daß vielmehr beide Kirchen über das, was zum Heil der Seele zu glauben nothwendig sey, einig seyen. Und das will er daraus beweisen, daß ja beide Kirchen sich gleichmäßig zu dem Inhalt des apostolischen Symbols bekennten, von welchem man aber doch nicht in Abrede stellen könne, daß in ihm die Summe des ganzen christlichen Glaubens enthalten sey, weil man sonst sagen müßte, daß die erste Kirche, welche kein anderes Glaubensbekenntniß hatte, nicht den rechten und den ganzen Christenglauben besessen habe. Seyen die beiden Kirchen also in diesem Glauben einig, so bestehe zwischen ihnen keine wesentliche Glaubensverschiedenheit. — Sogar in der Lehre von den Sakramenten ist nach der Meinung des Calixt eine solche eigentlich nicht vorhanden. Schon Cassander, zeigt er, habe darauf aufmerksam gemacht, daß doch alle 3 Kon-

fessionen in dem Bekenntniß übereinstimmten, daß uns im Abendmal Leib und Blut Christi vere et realiter mitgetheilt würden. Der Streit bewege sich also genau genommen nur um die Frage, wie man sich diese Gegenwart Christi im Abendmal zu denken habe. Das sey aber doch nur eine Schulfrage. — Calixt muß freilich bekennen, daß sich von Seiten der Katholiken an ihre Lehre vom Abendmale noch erhebliche Irrthümer anreihen, worunter er namentlich den Irrthum hervorhebt, daß die Katholiken von ihrer Abendmalslehre Anlaß genommen haben, dem Priesterstande eine falsche und unberechtigte Stellung anzuweisen. Im schlimmsten Falle aber tröstet er sich damit, daß, da nicht einmal der Genuß des Sakraments zur Seligkeit durchaus nothwendig sey, noch weniger die rechte Lehre davon eine durchaus nothwendige Bedingung sey. Könnten also die, welche in Betreff des Abendmals irrten, darum doch noch Erben des Reiches Christi seyn, so könnte auch uns dieser ihr Irrthum nicht an der Glaubensgemeinschaft mit ihnen hindern. Von diesem Gesichtspunkt ausgehend, war es dem Calixt natürlich leicht, das Verkehrte und Verwerfliche der Stellung, welche die beiden Kirchen jetzt zu einander einnehmen, darzuthun und mit großer Wärme zeigt er auch, wie unnatürlich es sey, daß die, welche doch beide gleichmäßig Erben an dem Reiche Christi seyen, sich gegenseitig wegen Irrthümer, welche außerhalb des Gebiets des zum Heil nothwendigen Glaubens lägen, mit Haß und Bitterkeit verfolgten.

Hat er nun, wie er hofft, durch solche Betrachtungsweise des gegenseitigen Verhältnisses den Weg zu einer friedlichen Auseinandersetzung gebahnt, so wendet er sich zuletzt noch zu dem Hinderniß, welches nach seiner Ueberzeugung der Aussöhnung der beiden Kirchen im Wege steht. Dieß findet er allein im Pabste, und zwar nicht allein in dessen Haß gegen die Protestanten, welchen er alljährlich in der schrecklichen Bannbulle (de coena Domini) zu Tag lege, sondern mehr noch in dessen

unerträglichen Anmaßung, wornach er sich über das Evangelium stelle, Herr des Glaubens, Herr aller weltlichen Gewalt seyn wolle. Diese Anmaßung scheint dem Calixt allerdings ein unbesiegliches Hinderniß. So lange der Pabst nicht von dieser zurückkommt, hofft auch er kein friedliches Verhältniß. Hier wirft aber Calixt die Frage auf, ob, wenn Rom bei dieser Anmaßung verharre, sich Deutschland nicht selber helfen dürfe und solle? Deutschland müsse ja sehen, daß es, wenn diese Zerrissenheit fortdaure, seinem Untergang entgegengehe. Es müsse aber auch sehen, daß es von Rom keine Hülfe zu erwarten habe. Der Pabst habe bis auf den heutigen Tag sich geweigert, ein ökumenisches Koncil zu berufen, wie schon Kaiser Karl V. ein solches begehrt habe; habe sich geweigert, auf demselben eine Schlichtung der entstandenen Streitigkeiten zu versuchen und Beweise dafür beizubringen, daß ihm wirklich die Gewalt zustehe, die er sich anmaße, denn das Tridentinische Koncil könne fürwahr nicht für ein solches ökumenisches Koncil, wie eines begehrt worden, ausgegeben werden. Deutschland müsse also einsehen, daß es sein eigener Arzt werden müsse. Es solle sich ermannen, und ein großes Kolloquium anstellen. Das sey das Mittel, welches seit der Reformationszeit schon die Kirchen für den Fall, daß ein ökumenisches Koncil nicht zu Stande komme, vorgeschlagen, theilweise auch versucht hätten. Man solle sich nicht irren lassen durch die Frage, wer denn da judex controversiarum seyn solle. Daß es der Pabst nicht zu seyn vermöge, liege am Tage, denn er sey sich in seinen Urtheilen und Aussprüchen nicht gleich geblieben. Wüßten doch die anderen Stände, wüßten doch Aerzte und Rechtsgelehrte sich ohne einen solchen Richter zu behelfen, warum sollten es die Theologen nicht auch können! Wie die Aerzte in ihren Fundamentallehren übereinstimmten, so die Theologen auch. Wie jene die minder wichtigen Punkte von den wichtigeren unterschieden und wenn sie nur in den

letzteren einig wären, darum die Gemeinschaft nicht aufhüben, so sollten die Theologen auch thun. Wie jene, da wo neue Meinungen auftauchten, welche die Fundamente ihrer Kunst umzustürzen drohten, Vernunft und Erfahrung zu Rathe zögen und damit zurecht kämen ohne einen äußeren Richter, so hätten die Theologen die heil. Schrift und die Symbole der alten Kirche, mit welchen sie neue von diesen abweichende Meinungen in gleicher Weise abwehren könnten. Alles komme nur darauf an, daß eine ehrliche und leidenschaftslose Erörterung gepflogen werde. Ob eine solche zu dem erwünschtesten Ziele, zu einer völligen und wirklichen Einigung der beiden Kirchen, führen werde, oder nur zu einem besseren Verhältniß zu einander, das will er hier nicht zum voraus entscheiden. Er glaubt vorerst genug erreicht zu haben, wenn er eine friedliche Erörterung hervorzurufen vermöchte und wer möchte in Abrede stellen, daß er durch seine Darstellung von dem gegenseitigen Verhältniß beiden Theilen die Sache nahe genug gelegt hat?

Aber auf den ersten Blick sieht man auch, daß Calixt schon in seiner eigenen Kirche auf Wenige rechnen konnte, welche gleich ihm die obwaltenden Differenzen so gering anschlugen. Eine bessere Aufnahme fand aber seine Betrachtungsweise auch bei den Katholiken nicht. Da er in seiner Schrift zunächst an diese sich wendet und diese es auch sind, welche sich der Zeit nach zuerst darüber äußern, so berichten wir zuerst die Aufnahme, welche er bei diesen gefunden hat. Sie hätte nicht schlechter seyn können.

Der Jesuite Veit Erbermann in Münster, Nihusius und andere*) traten gegen ihn auf, oder besser gesagt, schimpf-

*) Erbermann, anatomia Calixtina, s. vindiciae catholicae pro asserendo Rom. ecclesiae tribunali in fidei causis infallibili, praeceptoque communionis sub una specie, contra G. Calixti novantiquas impugnationes. Moguntiae 1644. — Idem: Irenicum Catholicum, Helmstadiensi Calixtino oppo-

ten auf ihn. Erbermann sagte in seiner anatomia Calixtina, Calixt wärme alle Häresien auf, er diene der Machiavellistischen Gottseligkeit, bahne dem Antichrist und dem Atheismus den Weg. Seinem Vorschlag, auf die Grundlage des apostolischen Symbols die Einigkeit unter den Kirchen zu bauen, begegnet Erbermann mit dem Vorwurf, daß er neue Glaubensartikel schmiede und eine neue Kirche wolle. Wenn er sage, daß das apostolische Symbol zum Glauben ausreiche, so schlage er damit einen Glauben vor, unter dessen Deckmantel fast jeder Irrthum sich bergen könne, wolle er eine Kirche, welche leicht alle Häretiker, Schismatiker und Namenchristen in ihre Gemeinschaft zulasse und es als gleichgültig bezeichne, welcher Secte man angehöre. Das heiße aber den Glauben verleugnen, die Religion verrathen, die Kirche verwüsten. Eine solche Kirche sey mehr als eine babylonische Verwirrung, ärger als jedes Schisma, gefährlicher als jede Häresie. — In einer späteren Schrift (dem Irenicum) wird dann Calixt „der Halbchristen bester Lehrer, der utopisch allgemeinen Kirche, die in quodlibetischem Glauben versammelt sey, größter Hoherpriester" genannt*). —

Calixt wollte diese Vorwürfe doch nicht unbeantwortet hingehen lassen. Er richtete 2 Schreiben an die Theologen in Mainz, in deren erstem er das Dedikationsschreiben, welches zu dem Angriff Anlaß gegeben hatte, commentirt und seine Gedanken über das, was er zum Glauben selbst und was er nur zur Wissenschaft und Schule rechnet, noch näher darlegt. In der zwei-

situm 1645 u. 1646 (in 2 Theilen, Antwort auf des Calixt responsa Moguntinis opposita). — B. Nihusius, annotatio ad Leonis Allatii dissert. epistolicam de communione Graecorum sub una specie. 1644. —

*) Die hier angezogenen Stellen finden sich in Calixt's responsum Moguntinis oppositum p. I. und in Calov's historia syncretistica. p. 872 u. a. O.

ten Schrift widerlegt er mit einem nicht geringen Aufwand hiſtoriſcher Gelehrſamkeit die katholiſche Lehre von der Infallibilität des Pabſtes. Ein drittes Schreiben, in welchem er die katholiſche Lehre von der communio sub utraque specie widerlegen wollte, kam nicht zum Vorſchein*).

Noch bevor aber die beiden erſten Schriften erſchienen waren, war ein Ereigniß eingetreten, von welchem Calixt hoffen konnte, daß es ihn dem Ziel ſeiner Wünſche nahe bringen werde. Der polniſche König Wladislaus IV. hatte am 20. März 1644 ein colloquium charitativum nach Thorn ausgeſchrieben. Calixt hatte jetzt den Fürſten gefunden, welcher die Hand zu dem Werke bot, das ihm ſo ſehr am Herzen lag, und konnte ſich tröſten über die unfreundliche Aufnahme, welche ſeine Vorſchläge bei den Katholiken, über die geringe Beachtung, welche ſie bei ſeiner Konfeſſion gefunden hatten. Zwar war das Abſehen des Calixt, wie wir wiſſen, eigentlich auf ein Kolloquium gerichtet, an welchem zum wenigſten die Kirchen des geſammten Deutſchlands Antheil nehmen ſollten, während das von dem polniſchen Könige beabſichtigte natürlich nur die Konfeſſionen in den polniſchen Landen im Auge hatte. Aber es ſchien auch dieſes Kolloquium dem Calixt doch ein Anfang, von dem man ſich ein Weiteres verſprechen durfte, zumal der König von Polen auch auswärtigen Theologen, um welche die evangeliſche Gemeinde in Orla gebeten hatte, den Zutritt geſtattet hatte. Calixt gab ſich darum den beſten Hoffnungen hin. Es kam ihm jetzt alles darauf an, daß man die durch das Kolloquium gegebene Gelegenheit einer gegenſeitigen Erörterung

*) G. Calixti responsum maledicis theologorum Moguntinorum pro Romani pontificis infallibilitate praeceptoque communionis sub una vindiciis oppositum. Helmst. 1644. — G. Calixti responsi . . pars altera infallibilitatem R. pontificis seorsim excutiens, quam sub ejusdem praesidio publice defendet Christ. Sporer. Helmst. 1645. —

recht nütze und damit zu dem gemeinschaftlichen Ziele komme. Darum ließ er die von dem König von Polen ausgegangenen Einladungsschreiben nebst den Verhandlungen, welche über das anzustellende Kolloquium bereits gepflogen waren, drucken und begleitete sie mit einer Abhandlung, in welcher er wiederholt und mit großer Wärme eine solche Betrachtung des Verhältnisses der Konfessionen zu einander geltend zu machen suchte, daß man eine Vereinbarung für möglich halten konnte*). Schon vorher hatte er in dem ersten der vorhin erwähnten Antwortschreiben an die Mainzer Theologen seine Freude über das bevorstehende Kolloquium ausgedrückt und dem Rath von Danzig, der Thorn zunächst gelegenen Universität, einige Exemplare dieses Schreibens nebst einem Briefe zugeschickt**).

Es sollte aber anders kommen, als Calixt gehofft und gewünscht hatte. Das Kolloquium zu Thorn diente nur dazu, einen Ausbruch des Streites zwischen Calixt und seinen eigenen Konfessions-Verwandten herbeizuführen, zur Ausgleichung der Differenzen unter den drei Konfessionen trug es aber nicht

---

*) Scripta facientia ad colloquium ab Uladislao, rege Poloniae, Thorunii ad d. 10. Octbr. Gregoriani a. 1644. indictum et deinde usque ad d. 28. Aug. a. 1645 dilatum. Accessit. G. Calixti consideratio et epicrisis. Helmstad. 1645. 4.

**) Der Brief d. d. 21. September 1644 ist abgedruckt in des Calixt „Verantwortung auf dasjenige ꝛc." §. 27. „Sed sicut dixi, quo rarior hodie pacis concordiaeque ecclesiasticae est cura, eo majorem laudem serenissimus rex vester regnique ordines merentur. Ego quoque pro mea tenuitate, muneris tamen mei ratione, ab aliquot annis idem saxum volvo. Et contigit, ut scriptum quoddam meum huc faciens sub hunc ipsum temporis articulum prodierit. Ad scopum, quem Vestri prae oculis habent, collimat: et utinam adminiculi aliquid afferre possit. Si nihil aliud meum saltem affectum animique in eundem finem propensionem testabitur. . .

das Geringste bei. Letzteres hatten freilich außer Calixt Alle vorhergesehen und die reformirten Theologen in den polnischen Landen dem Könige auch vorausgesagt. Diesem hatte man glauben gemacht, daß wenn es nur einmal zu einer ruhigen Vorlage des Lehrbegriffs jeder Konfession käme, sich da bald ergeben würde, wie eine Uebereinstimmung in den wesentlichen Punkten bereits vorhanden sey und daß von da aus eine Beseitigung der noch übrigen Differenzen leicht gelingen könne. Der König hatte zu diesem Endzweck auch alles Disputiren verboten und nur eine Vorlegung der Lehrbegriffe anbefohlen. Diese Ansicht von dem Verhältniß der Konfessionen unter einander theilte aber keine der Partheien mit dem Könige, am wenigsten die katholische, deren Gesinnung Niemand deutlicher verrathen hatte, als der Bischof Woyna von Wilna, als er das Ausschreiben des Erzbischofs an die Dissidenten mit der Aeußerung begleitete, daß die Protestanten zusammenberufen seyen, um Rechenschaft abzulegen von ihrer Lehre, mit welcher sie Reiche und Nationen von der wahren Kirche abzögen. Darnach konnte man von vorneherein nichts von dieser Zusammenkunft erwarten und kam man mehr, um dem Willen des Königs zu willfahren. Von Anfang an entstanden auch Verdrießlichkeiten unter den Konfessionen, unter den Protestanten mit den Katholiken und unter einander, und so kam es, daß, nachdem im Ganzen 36 und darunter nur 5 öffentliche Sitzungen gehalten worden waren, in welchen man über die die Einrichtung des Kolloquiums und die Vorlegung der Bekenntnisse betreffenden Vorfragen nicht hinausgekommen war, das Kolloquium am 21. November 1645 wieder aufgelöst wurde*). Die Konfessionen

*) Die Akten, das Thorner Kolloquium betr. bei Calov, historia syncretistica p. 199 — 560. Einzelne Aktenstücke in Calixt's „Scripta facientia ad colloquium Thoruniense." Auch in letzteren findet sich der oben angeführte Brief der Reformirten an den König von Polen und das Ausschreiben des Bischofs Woyna von

ſchieden von einander gereizter, als ſie gekommen waren, und jede ſuchte auf die andere die Schuld des Mißlingens zu wälzen.

Was nun den Calixt perſönlich anlangt, ſo war dieſer bei dem Kolloquium von vornherein in eine ſchiefe Stellung gerathen. Der reformirte Churfürſt Friedrich Wilhelm von Brandenburg, welcher von dem polniſchen Könige ſowohl als von den Reformirten des Landes aufgefordert worden war, Theologen zu dem Kolloquium zu ſchicken, hatte gewünſcht, den Calixt ſeinen Theologen beigeſellen zu können, und der reformirte Hofprediger Joh. Bergius, welcher auf des Churfürſten Befehl bei Calixt angefragt, ob er dem Rufe folgen würde, hatte in ſeinem Briefe offen ausgeſprochen, daß es dem Churfürſten um einen Theologen von gemäßigter Geſinnung zu thun ſey, welcher den ungeſtümmen Eifer der Danziger und Königsberger Theologen zu mäßigen wiſſe *). Schon der Umſtand,

---

Wilna. — Ueber die Geſchichte des Kolloquiums: Hartknoch's preußiſche Kirchen-Hiſtorie. B. IV. c. 6. Hering, Geſchichte der kirchlichen Unionsverſuche ſeit der Reformation bis auf unſere Zeit. t. II. p. 1—63. — Auch von Seiten der Katholiken und Reformirten erſchienen Relationen über das Kolloquium. Von Seiten der Erſteren unter dem Titel: Acta conventus Thoruniensis celebrati a. 1645. Warſchau 1645. und von Seiten der Letzteren: Scripta partis reformatae parti Romano-catholicae exhibita, sed ab ea in protocollum pleraque non admissa ideoque seorsim nunc edita. 1647. Eine andere Relation von ref. Seite führt den Titel: „Wie es mit dem colloquio charitativo zu Thorn abgelaufen." Ihr entgegen Hülſemann: Widerlegung der calviniſchen Relation vom colloquio zu Thorn, welche von einem ungenannten Tuckmäuſer zur Ungebühr ausgeſprengt worden. Lpzg. 1646. 4. Zuletzt: Prawdeck's Entdeckung der Unwahrheiten Hülſemann's von dem colloquio caritativo 1647.

*) Das Schreiben des Churfürſten an die Herzoge von Braunſchweig wie an Calixt in ſeiner „Verantwortung auf dasjenige ꝛc." ed. auctior 1657. §. 27. Bergs Schreiben an Calixt bei Henke I. p. 76.

daß man reformirter Seits auf Calixt verfiel, erregte Mißstimmung. Calixt hatte nun zwar in dem Schreiben an den Churfürsten schon, in welchem er sich zur Reise nach Thorn bereit erklärte, Vorsichtsmaßregeln getroffen, damit die von einem reformirten Fürsten an ihn ergangene Einladung ihm bei seinen Konfessions-Verwandten nicht übel gedeutet würde, und hatte darum begehrt, den lutherischen Theologen Königsbergs, welche von dem Churfürsten als Herzog von Preußen gesendet würden, beigesellt zu werden. Aber es traten in Thorn noch Umstände ein, welche doch machten, daß Calixt sogleich mit den Theologen seiner Konfession zerfiel.

Schon bei der ersten Zusammenkunft, welche vor Eröffnung des Kolloquiums die lutherischen und reformirten Theologen hielten, entspann sich ein heftiger Streit über die Frage, wie weit die Theologen dieser beiden Konfessionen den Katholiken gegenüber gemeinsame Sache machen sollten. Calixt war der Meinung, daß beide in den Punkten, in welchen sie wider die Papisten einig seyen, zusammenhalten sollten. Nur Wenige waren auf seiner Seite. Die Uebrigen waren so weit entfernt, darauf einzugehen, daß sie sich vielmehr auf den elenchum nominalem beriefen, nach welchem den Lutheranern die Pflicht auferlegt sey, die Lehre der Reformirten öffentlich als Irrlehre zu bezeichnen und zu widerlegen. Darüber gerieth er mit dem Danziger Theologen Abr. Calov so sehr in Streit, daß er die Unterredung abbrach. Calixt datirt von daher des Calov Feindschaft wider ihn. Die Spannung zwischen Calixt und den übrigen Theologen kam sogleich weiter zu Tage, als der Rath der Städte Elbing und Thorn an Calixt die Bitte stellte, er möchte, weil die Königsberger Theologen, denen er beigeordnet werden solle, noch nicht eingetroffen wären, ihren Theologen sich zugesellen. Diese Städte mußten ihre Bitte bald wieder zurücknehmen, da die Danziger Theologen sich deß widersetzt und gegen den Calixt als einen nicht reinen luthe-

rischen Theologen protestirt hatten. Calixt sagt, weil er die Lehre von der Ubiquität nicht gebilligt und über die Reformirten gemäßigter gedacht habe, als daß er sie hätte verdammen mögen. Hülsemann berichtet, weil er „von vielen reformirten Herrn nebst anderen reformirten theologis dem colloquio präsentirt worden, weil er in einem ungewöhnlichen und einem theologo unanständigen Habit erschienen“*). Das Uebel wurde noch ärger, als darauf die reformirten Theologen den Calixt baten, er möchte da, wo es sich nicht um Kontroversen zwischen Lutheranern und Reformirten handle, sondern um die von beiden einhellig angenommene Lehre, welche den Katholiken gegenüber zu verfechten wäre, ihnen, den Reformirten, mit seinem Rathe beistehen. Calixt erklärte sich um so mehr dazu bereit, als er ohne Beschäftigung war und die Reise sonst umsonst gemacht haben würde. Er wäre auch Willens gewesen, falls es zu einer öffentlichen Disputation gekommen wäre, auf Seite der Reformirten zu erscheinen, und hatte für diesen Fall schon eine Rede aufgesetzt, in welcher er

*) Solcher Punkte hatten sie mehrere gegen Calixt auf dem Herzen. Es wurde dem Calixt zum Vorwurf gemacht, daß er in Verkehr mit den Calvinisten gestanden und den Berg seinen lieben und geehrten Bruder in Christo genannt habe. Mislenta „abgenöthigte Verantwortung zweier Schreiben ꝛc. ꝛc. p. 31. „Er hat mit den Calvinisten zu Thorn colludirt, nicht allein indem er mit ihnen in einer Herberge, an einem Tisch ganz familiär privatim umgangen, sondern auch öffentlich sich zu ihnen gesellet, mit ihnen in der Procession über die Gaß auf das Rathhaus gangen... Weil er sich keines theologischen ehrbaren Habits in Kleidung gebraucht, sondern er gehet wie ein alter Kleinstädtischer Schulmeister herein, mit kurzem Mantel, mit einem altfränkischen Braunschweigischen rauhen Hut (mit welchem er sich auch zu Thorn hat sehen lassen), träget eine Soldaten Taffen-Binde herunterhangend als ein Kriegsofficier. Deswegen war Calixtus von der Gemeinschaft unseres Theils Herrn Theologen zu Thorn a. 1645. ausgeschlossen ꝛc. ꝛc.“

ſich darüber erklärt, wie er, obwohl in den Unterſcheidungspunkten lutheriſch geſinnt, doch kein Bedenken tragen könne, in Vertretung der Lehren, in welchen Reformirte und Lutheraner übereinſtimmten, ſich mit den Erſteren zu vereinigen. Von da an blieb auch Calixt in engerer Verbindung mit den Reformirten, und ging ihnen mit ſeinem Rath an die Hand. Auf Erſuchen des theologiſchen Präſidenten der Reformirten arbeitete er auch ſein Gutachten über die von ihnen übergebene Confeſſion aus; auf Begehren des von Seiten des Königs beſtellten reformirten Präſidenten ein anderes über den katholiſchen Lehrbegriff*). In dieſer Stellung verblieb Calixt auch bis zum Schluß des Kolloquiums, denn da die Königsberger Theologen ſo ſpät erſt ankamen, daß ſie nur einer einzigen öffentlichen Sitzung hätten beiwohnen können und durch Streitigkeiten, welche zwiſchen ihnen und den Danziger Theologen wegen des Vorranges entſtanden waren, auch an der letzten Sitzung Theil zu nehmen gehindert wurden, war ihm gar keine Gelegenheit gegeben, öffentlich auf Seiten der Konfeſſion, welcher er angehörte, aufzutreten. Es half ihm wenig, daß er ſich vor ſeinem Abgang von Thorn noch eine Ehrenerklärung von der lutheriſchen Parthei auswirkte, worin ihm bezeugt wurde, daß bei ſeiner Präſentation zu Anfang des Kolloquiums nur Mißverſtändniſſe obgewaltet hätten und die Unterlaſſung dieſer Präſentation keineswegs ſo zu deuten ſey, als wäre er von den Lutheranern exkludirt worden, „welchen ſie ſonſten als einen berühmten und Augsburgiſcher Konfeſſion ungezweifelt zugethaner hohen Schul zu Helmſtädt weltkundigen wohlverdienten theologum gern bei ſich wiſſen und ſeines hohen

*) Annotationes et animadversiones in confessionem, quam Thorunii Borussorum in instituto colloquio Reformati obtulerunt. Zuerſt gedruckt 1654. — Consideratio doctrinae pontificiae hodiernae juxta ductum concilii Tridentini. Zuerſt gedruckt 1659.

Alters und Geschicklichkeit wegen lieben und ehren wollen" *). Der Verdacht gegen ihn hatte sich zu fest gesetzt, und man glaubte, jetzt der Beweise noch mehr in Händen zu haben, daß Calixt kein reiner Lehrer der luth. Kirche sey. Die ihm gegebene Erklärung wurde auch alsbald so gedeutet, daß es kein testimonium ὀρθοδοξίας für ihn enthalte **).

So ist es also das Thorner Kolloquium, von welchem an wir den eigentlichen Bruch der orthodoxen Theologen mit Calixt datiren müssen. Waren diese bisher nur argwöhnisch gegen ihn gewesen und hatten sie mit bedenklichen Augen ihn und die übrigen Helmstädter verfolgt, so glaubten sie jetzt im Klaren zu seyn. Calixt hatte in Thorn eine solche Stellung zu den anderen Konfessionen eingenommen, daß es ihnen keinem Zweifel mehr zu unterliegen schien, er sey dem lutherischen Bekenntniß nicht aufrichtig zugethan. Er nannte sich aber einen luthe-

---

*) Alle auf diese Vorgänge bezüglichen Fakta sind des Calixt „Beantwortung auf dasjenige ꝛc. ꝛc." entnommen. §. 25—27. — In der oben schon erwähnten Schrift des Hülsemann und in des Calov „nöthiger Ablehnung etlicher Injurien wider den D. Calixtum" ist zwar der Calixtinischen Relation in einigen Punkten widersprochen, diese betreffen aber nur das persönliche Verhältniß dieser Männer zu Calixt. In der Hauptsache findet sich nichts, was die Wahrheit der Calixtinischen Relation umstieße. —

**) Calov hist. syncret. p. 562. „Weil er in seiner Hoffnung wegen des syncretismi zu Thorn gänzlich betrogen ward, daher wegen der Conjunction mit den Calvinisten, in publico confessionis actu (?) er schwere Verantwortung endlich bei den Herzogen von Braunschweig und Lüneburg sich vermuthete, als hat er um ein testimonium ὀρθοδοξίας von den Unsrigen in Thorn Ansuchung gethan, aber mehr nichts erhalten, als daß er bei einer der A. C. unzweifelhaft zugethanen Academie Professor sey, von seiner ungezweifelten Lehre aber nach der A. C. ist nicht mit einem Buchstaben in solchem testimonio zu finden." — Mislenta nennt das testimonium eine tale quale. anticrisis etc. etc. p. 128.

rischen Theologen und war Lehrer an einer lutherischen Universität. Das war um so ärger. So schien er ihnen einen Verrath an seiner eigenen Kirche zu üben. Durch ihn also glaubten sie, drohe der lutherischen Kirche Gefahr und an ihnen sey es, den Kampf wider ihn im Interesse der Kirche aufzunehmen *). Daß Calixt als einer der bedeutendsten Theologen von großem Einfluß sey, wußten sie wohl. Das aber spornte sie nur, den Kampf mit rechtem Ernste zu führen. Was dann den Kampf noch bitterer machte, war das, daß sie diese Stellung des Calixt zu den Konfessionen nur als den endlichen Auslauf einer Richtung betrachteten, welcher sie von Anfang an nichts Gutes zugetraut hatten. Es zeigte sich jetzt, so schien es ihnen, daß sie von Anfang an Recht hatten, mißtrauisch gegen dieselbe zu seyn. Jetzt sahen sie die Frucht davon, eine Frucht, welche auf den Umsturz der luth. Kirche ausging **).

*) Mislenta, anticrisis. p. 17. Nemini quoque bellum indiximus, quamdiu status religionis penes academiam et ecclesiam pacatus duravit: duravit autem is usque ad conventum Thoruniensem a. 1645. Is sane statui religionis in hoc ducatu fuit fatalis, imo novercalis, culpa D. Calixti et ipsius asseclarum. — Calov, hist. syncr. p. 561. Es ist aber Calixtus sonderlich zur Zeit des colloquii charitativi zu Thorn am meisten herfürgebrochen, der Meinung, man würde da eine geistliche Vereinigung mit den Päbstlern und Reformirten treffen und eingehen ꝛc. ꝛc.

**) Consensus repetitus . . vindicatus ab Aeg. Strauchio, praefatio p. I. Ita Syncretisticum monstrum illud, si ultra superioris aevi historiam ascendere non lubet, temporibus interimisticae controversiae leonina facie sua terrere confessores Augustanae religioni sincere addictos conabatur. Mox Philippistarum tempore caprae imitabantur indolem, dum sublimia meditari videbatur, et innumeras plantas, quas habebat prope, exscindebat. Denique draconis in modum obliquos et contortos sed latissimos didactos gyros conficere incepit. Atque ultimam hujus monstri faciem,

Wie weit die orthodoxen Theologen Recht hatten in ihrem Urtheil über Calixt, das iſt eine Frage, auf welche wir uns hier, wo wir die Anſicht des Calixt über das Verhältniß der Konfeſſionen zu einander nur erſt angedeutet, aber noch nicht näher dargelegt haben, noch nicht einlaſſen können. Hier genügt es uns, nur das Urtheil ſelbſt zu kennen, welches über Calixt gefällt wird, um die Schritte, welche jetzt gegen ihn gethan werden, begreifen zu können. Und nur darauf wollen wir aufmerkſam machen, daß durch alle die bisher in Bezug auf dieſen Gegenſtand erſchienenen und von uns genannten Schriften des Calixt ſich allerdings eine Anſicht über das konfeſſionelle Verhältniß hindurchzieht, welche von der der orthodoxen Theologen ſehr abweicht. Das Bedenkliche davon liegt nicht darin, daß Calixt ein regeres Verlangen zeigt nach einem beſſeren Verhältniß der Konfeſſionen zu einander und daß er Vorſchläge zu erneuter Erörterung macht. Sondern darin liegt es, daß er hiebei die Differenzen zu gering anſchlägt, und den Lehren lange nicht die Bedeutung läßt, welche ihnen bisher in der lutheriſchen Kirche beigelegt wurde.

So wenigſtens erſchien es den orthodoxen Theologen und ſie konnten dabei allerdings das für ſich anführen, daß ihre Anſicht von jeher die der lutheriſchen Kirche geweſen ſey. Hielten die orthodoxen Lutheraner die Erfahrungen im Gedächtniß, welche bei den früheren Verſuchen einer Vereinbarung gemacht wurden, ſo dürfen wir uns gerade nicht darüber wundern,

---

serpentinam nempe, seu draconis, nos imprimis vidimus, squamis coruscantem, quae M. Antonii de Dominis, Hugonis Grotii, Johannis et Ludovici Crociorum, Johannis Duraei et similium, imagine repraesentabant. Atque inter has Georgii Calixti character, circa regiones praecordiales draconis syncretistici, micavit, quamplurimis Halonibus, vel si mavis Parasselenis circumdatus, quibus Dreierianae et Latermannianae species exprimebantur. —

wenn ſie ſogar die Anregung zu weitern nicht ſehr willkommen hießen, ob wir gleich nicht in Abrede ſtellen wollen, daß ſie darin auch zu weit gingen und daß die Weiſe, wie ſie ſolche Verſuche zurückwieſen, gerade keinen großen Schmerz über die Trennung kund gab. Wenn nun aber vollends nach ihrer Ueberzeugung die von Calixt ausgehenden Vorſchläge der Lehre der lutheriſchen Kirche Gefahr drohten, ſo werden wir ihre Aufregung um ſo mehr begreifen, als ihnen hier in Calixt Anmuthungen entgegen kamen, ganz derſelben Art wie die waren, gegen welche ſie ſich von der Zeit des Kryptokalvinismus her erhoben, denn von daher ſchon datirt ſich der Verſuch, die Aufhebung der Spaltung wenigſtens zwiſchen der lutheriſchen und reformirten Kirche durch die Zumuthung zu bewerkſtelligen, daß man die eigenthümlichen Lehren, welche die Konfeſſionen im Unterſchied von einander feſthielten, aufgebe oder ihnen wenigſtens geringere Bedeutung beilege.

Vom Standpunkt der orthodoxen Lutheraner iſt es alſo leicht zu begreifen, daß ſie von Calixts Richtung Gefahr für die lutheriſche Kirche fürchteten. So leicht als wir begreifen, daß Calixt, von welchem wir bereits wiſſen, daß ihm dieſer Standpunkt eigentlich immer fremd geblieben iſt, nie recht einzuſehen vermochte, was denn an ſeiner Richtung das Gefährliche ſeyn ſollte. Wäre nur die Weiſe, in welcher ſich die Gegner des Calixt gegen ſeine Richtung wehren, eine andere geweſen! Dieſe aber iſt es, durch welche ſie ſich einen ſo üblen Namen in der Geſchichte gemacht haben. Indem ſie den Calixt als einen Mann betrachten, welcher ſeinem Eide zuwider der lutheriſchen Kirche untreu geworden ſey, glauben ſie jeden Anlaß ergreifen zu müſſen, um ihn vollends zu entlarven*).

*) So ſagt ſchon Lyſer in einem Brief an Calov: Fontem et originem mali in academia Julia aggressi sumus, occasione arrepta ex disputatione Hornejana et humanissimis literis, ne limites publicarum confessionum moveantur, rogavimus. —

Sie nehmen jetzt keine noch so geringe, sey es scheinbare oder wirkliche, Abweichung von dem lutherischen Lehrbegriff bei Calixt wahr, in welcher sie nicht ein verborgenes Gift vermuthen. Aus allen seinen Aeußerungen suchen sie Anklagepunkte zu sammeln, welche ihn als einen seiner Kirche Abtrünnigen darstellen sollen. So wiederholt sich hier dasselbe, was wir bei Buscher schon wahrgenommen haben. Statt ihren Angriff auf den einen Punkt zu koncentriren, welcher allerdings eine bedenkliche Seite darbot, greifen sie an hundert Punkten an. Mochten diese auch zum größeren Theil Ausflüsse der eigenthümlichen Richtung des Calixt seyn, so war doch keine Zeit weniger fähig, den Zusammenhang, welcher da Statt fand und so das gute Recht, auch diese in Anspruch zu nehmen, nachzuweisen. Sie verdarben sich vielmehr ihr gutes Recht durch die Uebertreibungen, welche sie sich da zu Schulden kommen ließen, wie durch die Leidenschaftlichkeit, mit welcher sie die unbedeutendste Abweichung zu einer Häresie zu stempeln suchten.

Nach diesen Zwischenbemerkungen kehren wir zur Geschichte selbst zurück.

Zwei Dissertationen waren es, von welchen die Gegner Anlaß zum weiteren Kampfe nahmen. Die eine, welche von dem Mysterium der Trinität handelte, fällt schon vor die Zeit des Thorner Kolloquiums. Latermann hatte sie geschrieben und unter dem Präsidium des Calixt am 8. Mai 1645 vertheidigt*). Die andere, von Hornejus, handelte von der Nothwendigkeit der guten Werke und war vom 10. Juni 1646**).

---

*) De sanctissimo trinitatis mysterio contra Socinianos exercitatio, sub praesid. G. Calixti, Joh. Latermannus. 1645.

**) Disputatio theol. de summa fidei non qualislibet sed quae per caritatem operatur necessitate ad salutem: praes. Hornejo Fidler. 1646. — Schon im J. 1643 hatte Hornejus in einer Dissertation de fide et operibus (praes. Hornejo Latermann)

In der ersteren war behauptet, die Lehre von der Trinität sey im Alten Testament nicht so klar und deutlich enthalten, daß aus ihm ein stringenter Beweis für dieselbe geführt werden könne, woraus dann die andere Behauptung folgte, daß der explicirte Glaube an die Trinität für die A. T. Gläubigen kein nothwendiger Glaubensartikel gewesen sey. In der anderen Disputation hatte Hornejus die Behauptung aufgestellt, daß die Beobachtung der göttlichen Gebote die Bedingung sey, unter welcher Gott den durch den Glauben Gerechtfertigten die ewige Seligkeit verleihe; eine Behauptung, welche majoristisch gedeutet werden konnte.

Die Gegner hielten es jetzt an der Zeit, Lärm zu schlagen. Der churſächsische Hofprediger Jakob Weller zu Dresden veranlaßte seinen Churfürsten zu einem Schreiben an die Universitäten Wittenberg und Leipzig (dd. 17. August 1646) *), worin dieser sie aufforderte, die Helmstädter theol. Fakultät, von welcher noch neulich „unter dem Präsidium Hornejii eine gefährliche Disputation von der Nothwendigkeit der Werke zur Seligkeit sey ausgesprengt worden", zu ermahnen, „der Gemeinde Gottes und der studierenden Jugend mit solchen Neuerungen und weitaussehenden Disputationen, daraus nicht allein vor diesem, ehe durch einhellige Stimme der evangelischen Kirchen solcher Irrthum verworfen worden, der ganzen Kirche, sondern auch jetzt nichts als groß Aergerniß und zwar bei diesen ohne das elenden Zeiten erwachsen kann, zu verschonen." Sie sollten ihm, beauftragt der Churfürst sie weiter, eine Abschrift ihrer Ermahnung und die Antwort der Helmstädter darauf zuschicken **). — Diese Weise der Fürsten, über die reine

die gleiche Behauptung ausgesprochen, gegen welche Hülsemann in seinem supplementum breviarii, doch ohne den Hornejus zu nennen, aufgetreten war.

*) Calixt, Widerlegung Wellers. §. 21 u. 25.

**) Das Schreiben in Calixt, Widerlegung Wellers. §. 21.

Lehre zu wachen und Abweichungen davon zur Rechenschaft zu ziehen, lag in ihren Pflichten und war um diese Zeit nicht selten. Aber es war immer ein Schritt, welcher dem Streit eine gefährliche Wendung gab, denn es war nun ein forum externum, vor welches die theologische Streitfrage gezogen wurde. Der Aufforderung genügten die genannten Universitäten natürlich gerne und gewannen auch die Jenaische theol. Fakultät dafür*). Sie ließen unter dem 29. Decbr. 1646 eine admonitionem fraternam ad theologos Helmstadienses, D. G. Calixtum et D. C. Hornejum de phrasibus et sententiis ipsorum scandalosis. Sie sagen ihnen darin, daß sie mit vieler Unruhe in ihren Schriften Meinungen und Ausdrücke wahrnähmen, welche von der Lehre der Konkordienformel abweichen. Abweichungen, welche selbst von Laien seyen bemerkt worden. Darunter heben sie die von Hornejus gethanen Aeußerungen über die Nothwendigkeit der guten Werke zur Seligkeit hervor. Sie geben den Helmstädtern zu bedenken, wie solche Aeußerungen in den symbolischen Büchern der luth. Kirche doch auf das bestimmteste seyen verworfen worden, wie auch ihre Vorfahren in Helmstädt laut den Quedlinburger Akten in deren Verwerfung mit eingestimmt hätten, und bitten sie dringend, in ihren Schriften sich künftig vorsichtiger auszudrücken, damit nicht die Fundamente der evangelischen Lehre von Gliedern der evangel. Kirche selbst erschüttert würden**).

*) J. T. Major aus Jena sagt in einem Brief an Dorscheus dd. 25. Jan. 1647. „Visum fuit theologis electoralibus operae pretium, paraeneticas . . ad Dom. Helmstad. ablegare, in quas sub certis conditionibus compromisimus. Dorscheus, latro theologus et theologus latro. p. 248.

**) Die fraterna admonitio in Dedekenni appendix nova thesauri consiliorum et decisionum, Jena 1671. p. 653. Das Schreiben ist von 18 Theologen ausgestellt, aber ohne Namens-Unterschrift. Verfaßt ist es von Hülsemann. cf. Calixt ep. ad acad. Wittenberg. §. 25.

Wie aber wurde diese admonitio in Helmstädt aufgenommen? Man kann nicht anders erwarten, als daß sie den Helmstädtern keinen anderen Eindruck machte, als den, daß damit nur ein Anlaß zum Streit gesucht wurde. So nahmen sie denn auch die admonitio übel genug auf. In derselben war sogar der Vorwurf ausgesprochen, daß die Helmstädter dem luth. Katechismus zuwider lehrten und die Fundamente der evangel. Lehre erschütterten. Das verdroß sie so, daß Calixt in seiner Antwort darauf sagte, wer das von ihm behaupte, den wolle er halten „für einen ertz- und ehrvergessenen verlogenen Diffamanten, Calumnianten, Ehrendieb und Bösewicht, bis er ein solches beweise*)." Die 3 Fakultäten, von welchen die admonitio ausgegangen war, scheinen doch betroffen gewesen zu seyn über die strenge und heftige Erklärung, welche Calixt gab. Hülsemann, damals noch äußerlich in gutem Vernehmen mit Calixt, suchte ihn zur Zurücknahme dieses Briefs zu bewegen. Dieser aber war nur für den Fall dazu bereit, daß auch die admonitio zurückgenommen und etwa mit einer anderen milder und zugleich bestimmter gefaßten vertauscht würde**). Da das nicht geschah, so hatte es auch bei dieser einmal

*) Ein Stück des Briefs in Calixt epistola ad academiam Witteberg. §. 25.

**) Die Stellen in der admonitio, welche die Helmstädter so übel genommen hatten, waren die: quod laici etiam et plebeii homines in scriptis illis vestris ea deprehendisse dicerentur, quae et receptae utrinque consensionis formulae et catechesi rudiorum per universas ecclesias .. non obscure contraveniant. Und: velint afflictissimas ecclesias patrias liberare a metu majoris et gravioris luctus atque eam in posterum in publicis disputat. aliisque scriptis suis adhibere moderationem, ne fundamenta et bases instauratae et conservatae hactenus doctrinae evangel. per nos ipsos moveri et labefactari videantur. — Es kam vieles zusammen, was den Calixt zu einer heftigen Antwort reizte. Die admonitio war

gegebenen Erklärung der Helmstädter sein Bewenden, und die Folge davon war nur die, daß die Stimmung noch bitterer

---

erst den 28. Febr. 1647 den Helmstädtern zugekommen und zwar offen, nachdem schon Monate lang zuvor im Publikum die Rede davon war. Calixt hatte ja nicht über die Lehre von den guten Werken sich verfänglich geäußert. Er fragte also, warum das Schreiben doch an Hornejus und ihn zugleich sey gerichtet worden. — Es waren ihm damals schon Abschriften von 2 Briefen aus Straßburg zugekommen, welche ihn über die gegen ihn herrschende Stimmung belehren konnten. In dem einen, von dem Theologen Dorscheus an Major in Jena, war gesagt worden: ut nunc sunt tempora foederationibus secretioribus in commune bonum conspirandum est. (Dorscheus darüber in seinem latro theologus. p. 228.) Ein Straßburger Jurist aber hatte in dem andern Brief von papistischen Aeußerungen berichtet, welche junge Theologen mit Berufung auf Calixt gethan hätten. Einer hätte neulich in seiner Behausung ausgesagt, er wolle sich kein Gewissen daraus machen zu den Papisten zu treten, denn er hätte zu Helmstädt gehört, daß die Protestanten nichts hätten, was sich in der Römischen Kirche nicht auch befände. Auf die Andeutung von einem papismo - Calvinismus, der daraus entstehe, habe er geantwortet: per omnes partes transeundum esse juxta calicis Calixtiani liquores. Ein anderer hätte alle Tage seine Tischgesellen „mit Argumenten, die aus dem Photino, Socino, Osterodio, Schmalzio u. dergl. Bösewichtern Ketzereien tribulirt," und hätte darauf aus den Vorlesungen des Calixt Auslegungen mitgetheilt, welche ganz wie die des Grotius gewesen. Die Schüler Calixt's, habe er gesagt, lachten auch über die Blindheit der christl. Kirche, welche den Spruch Hiobs (ich weiß, daß mein Erlöser lebt) auf Christum bezogen, an den doch Hiob gar nicht gedacht. — Calixt sagt ausdrücklich, daß diese Briefe ihm im Sinne gelegen seyen, als er die admonitio beantwortet. cf. Verantwortung auf dasj. ꝛc. ed. 1651. §. 8 Dem Hülsemann aber schreibt er in seinem Brief, daß er alle Ursache habe, gegen die Anklagen, welche von seinen eigenen Konfessions-Verwandten ausgingen, härter aufzutreten als gegen solche, welche von den Katholiken kämen. Der Brief bei Henke I. p. 108.

und persönlicher wurde. Zunächst entspann sich jetzt ein Streit über die Lehre von den guten Werken. Zumal Calixt bei demselben wenig betheiligt ist, so gedenken wir desselben nur kurz. Hornejus hatte behauptet, die guten Werke seyen eine Bedingung, unter welcher wir der Seligkeit theilhaftig würden. Er hatte sich aber so darüber erklärt, daß man sehen konnte, er meinte nichts anderes damit als das, daß es keineswegs gleichgültig sey, ob man fromm oder gottlos lebe. Einen Anstoß fanden die Gegner schon daran, daß er sich in Ausdrücken darüber erklärte, welche von denen der Konkordienformel abweichen. Hätten sie nur gesagt, es sey das bedenklich, weil, wenn man von der in der Konkordienformel einmal gegebenen Fassung abweiche, die durch dieselbe ausgeschiedenen Irrthümer wieder auftauchen könnten, so wäre nicht viel dagegen zu sagen. Indem sie aber des Hornejus Fassung so auslegen, als wären damit die früher verworfenen Irrthümer wieder repristinirt, sind sie im Unrecht und unterliegen sie dem Vorwurf einer gehässigen und böswilligen Auslegung der Behauptungen des Hornejus*).

*) Die thesis des Hornejus ist: non fides qualislibet, i. e. otiosa et mortua sed ea tantum, quae per caritatem operatur, ad salutem perducit. Daß wir durch den Glauben gerechtfertigt werden, stellt H. nicht in Abrede. Wie sich Werke und Glaube zu einander verhalten, liegt in ff.: Sicut fides causa et medium justitiae et salutis per Dei gratiam et Christi meritum consequendae est: ita caritas et observatio mandatorum Dei conditio est, sub qua ii, qui per fidem justificati sunt, aeternam illam salutem adipiscuntur... Observatio praeceptorum Dei non causa instrumentalis aut medium sed conditio solum vel causa sine qua non, non justitiae sed salutis. — Die gewechselten Schriften erschienen in ff. Reihenfolge. Außer der schon genannten Dissertation, des Hornejus perbrevis defensio disputationis suae de summa fidei etc. adversus programma superiori anno hac de re editum. 1647. (Das darin erwähnte Programm ist von Tob. Major in Jena,

Bis dahin haben wir nun von dieser neuen Richtung nur als von einer solchen gehört, welche in Helmstädt zu finden sey, und war der Streit nur gegen Helmstädt gerichtet. Jetzt aber macht sich die gleiche Richtung auch auf einer anderen Universität bemerklich, und wie hätte es anders kommen können, als daß der Schrecken der Orthodoxen darüber groß war? Auf die Universität Königsberg, denn da finden wir diese neue Richtung vertreten, sind jetzt die Augen gerichtet und gegen sie rüstet man sich zum Kampfe. Ein Glück war es aber nicht für

---

in Versen geschrieben und von H. in seine defensio eingerückt.) Zugleich gab er heraus: Herrn Arndt und Joh. Gerhardi Gezeugniß von höchster Nothwendigkeit eines christl. und heil. Lebens ꝛc. 1647 (beide Zeugnisse besonders). Dann im J. 1648: testimonia recentiorum ecclesiae doctorum, quod pietatis et bonorum operum a Deo praeceptorum studium fidelibus ad salutem necessarium sit. — Einer Schrift Löschmann's „kurzer Auszug etlicher Sprüche Hrn. Lutheri, wie auch des corpus Julii und der Lüneburger Artikel wider den neuen Majoristen in Helmstädt ꝛc." entgegnete H. mit der „Widerlegung eines Pasquills, kurzer Auszug ꝛc." intitulirt ꝛc. ꝛc. 1648. Gegen Rothmaler (de necessitate b. opp. 1648) schrieb er: iterata adsertio, qua fidem non qualemlibet seu otiosam aut mortuam sed vivam ac per caritatem operantem ad salutem necessariam esse ostenditur adversus I. Rothmalerum 1648. Gegen Hülsemann (repetitio articuli IV. libri concordiae etc. 1649) schrieb er: repetitio doctrinae verae de necessitate b. o. seu studio pietatis etc. 1649. Unbeantwortet blieb' aber wohl nur weil H. zu früh starb' des Hülsemann: brevis instructio studiosorum in universitate Lipsiensi, quid de resuscitatione et excusatione phraseos Majoristicae . . statuere habeant. — und des Lungwitius judicium logicum et theologicum de quaestione Hornejana etc. 1649. Ein treffendes und richtig entscheidendes votum über diesen Streit gibt Joh. Musäus in seinem Bedenken von der unlängst entstandenen Controvers: ob gute Werke nöthig seyen zur Seligkeit. 1650.

und persönlicher wurde. Zunächst entspann sich jetzt ein Streit über die Lehre von den guten Werken. Zumal Calixt bei demselben wenig betheiligt ist, so gedenken wir desselben nur kurz. Hornejus hatte behauptet, die guten Werke seyen eine Bedingung, unter welcher wir der Seligkeit theilhaftig würden. Er hatte sich aber so darüber erklärt, daß man sehen konnte, er meinte nichts anderes damit als das, daß es keineswegs gleichgültig sey, ob man fromm oder gottlos lebe. Einen Anstoß fanden die Gegner schon daran, daß er sich in Ausdrücken darüber erklärte, welche von denen der Konkordienformel abweichen. Hätten sie nur gesagt, es sey das bedenklich, weil, wenn man von der in der Konkordienformel einmal gegebenen Fassung abweiche, die durch dieselbe ausgeschiedenen Irrthümer wieder auftauchen könnten, so wäre nicht viel dagegen zu sagen. Indem sie aber des Hornejus Fassung so auslegen, als wären damit die früher verworfenen Irrthümer wieder repristinirt, sind sie im Unrecht und unterliegen sie dem Vorwurf einer gehässigen und böswilligen Auslegung der Behauptungen des Hornejus*).

*) Die thesis des Hornejus ist: non fides qualislibet, i. e. otiosa et mortua sed ea tantum, quae per caritatem operatur, ad salutem perducit. Daß wir durch den Glauben gerechtfertigt werden, stellt H. nicht in Abrede. Wie sich Werke und Glaube zu einander verhalten, liegt in ff.: Sicut fides causa et medium justitiae et salutis per Dei gratiam et Christi meritum consequendae est: ita caritas et observatio mandatorum Dei conditio est, sub qua ii, qui per fidem justificati sunt, aeternam illam salutem adipiscuntur... Observatio praeceptorum Dei non causa instrumentalis aut medium sed conditio solum vel causa sine qua non, non justitiae sed salutis. — Die gewechselten Schriften erschienen in ff. Reihenfolge. Außer der schon genannten Dissertation, des Hornejus perbrevis defensio disputationis suae de summa fidei etc. adversus programma superiori anno hac de re editum. 1647. (Das darin erwähnte Programm ist von Tob. Major in Jena,

Bis dahin haben wir nun von dieſer neuen Richtung nur als von einer ſolchen gehört, welche in Helmſtädt zu finden ſey, und war der Streit nur gegen Helmſtädt gerichtet. Jetzt aber macht ſich die gleiche Richtung auch auf einer anderen Univerſität bemerklich, und wie hätte es anders kommen können, als daß der Schrecken der Orthodoxen darüber groß war? Auf die Univerſität Königsberg, denn da finden wir dieſe neue Richtung vertreten, ſind jetzt die Augen gerichtet und gegen ſie rüſtet man ſich zum Kampfe. Ein Glück war es aber nicht für

---

in Verſen geſchrieben und von H. in ſeine defensio eingerückt.) Zugleich gab er heraus: Herrn Arndt und Joh. Gerhardi Gezeugniß von höchſter Nothwendigkeit eines chriſtl. und heil. Lebens ꝛc. 1647 (beide Zeugniſſe beſonders). Dann im J. 1648: testimonia recentiorum ecclesiae doctorum, quod pietatis et bonorum operum a Deo praeceptorum studium fidelibus ad salutem necessarium sit. — Einer Schrift Löſchmann's „kurzer Auszug etlicher Sprüche Hrn. Lutheri, wie auch des corpus Julii und der Lüneburger Artikel wider den neuen Majoriſten in Helmſtädt ꝛc.“ entgegnete H. mit der „Widerlegung eines Pasquills, kurzer Auszug ꝛc.“ intitulirt ꝛc. ꝛc. 1648. Gegen Rothmaler (de necessitate b. opp. 1648) ſchrieb er: iterata adsertio, qua fidem non qualemlibet seu otiosam aut mortuam sed vivam ac per caritatem operantem ad salutem necessariam esse ostenditur adversus I. Rothmalerum 1648. Gegen Hülſemann (repetitio articuli IV. libri concordiae etc. 1649) ſchrieb er: repetitio doctrinae verae de necessitate b. o. seu studio pietatis etc. 1649. Unbeantwortet blieb' aber wohl nur weil H. zu früh ſtarb' des Hülſemann: brevis instructio studiosorum in universitate Lipsiensi, quid de resuscitatione et excusatione phraseos Majoristicae . . statuere habeant. — und des Lungwitius judicium logicum et theologicum de quaestione Hornejana etc. 1649. Ein treffendes und richtig entſcheidendes votum über dieſen Streit gibt Joh. Muſäus in ſeinem Bedenken von der unlängſt entſtandenen Controvers: ob gute Werke nöthig ſeyen zur Seligkeit. 1650.

die Helmstädter, daß dort gerade ihr Sache zur Hand genommen wurde, denn sie war bei den dortigen Vertretern nicht in den besten Händen.

Den Anlaß zum Streit gab in Königsberg eine von Johann Latermann am 22. März 1646 gehaltene Disputation. Latermann hatte in Helmstädt studirt und bekannte sich offen zur Calixtinischen Richtung. Er hatte sodann dem Thorner colloquium beigewohnt und war von da nach Königsberg gekommen, wo ihm der Churfürst, an den er empfohlen war, eine Professur in Aussicht gestellt hatte. Seine Dissertation (de praedestinatione) war bereits von dem Dekan der theolog. Fakultät gebilligt worden. Als es aber zur Disputation kam, wurde er von dem Professor der Theologie Cölestin Mislenta heftig darüber angegriffen, denn mittlerweile war Latermann auch von einer Königsberger Gemeinde für eine Pfarrstelle in Vorschlag gebracht worden*), und Mislenta mochte um so mehr für nöthig halten, sich einem Mann zu widersetzen, der der Helmstädter Richtung zugethan war, als in Königsberg dieselbe schon bei mehreren Anklang gefunden hatte. Der außerordentliche Professor der Theologie Christian Dreier stand schon seit längerer Zeit im Verdacht, ihr zugethan zu seyn**). Seit er auf dem Kolloquium in Thorn war, denn der

*) Erzählungen über diese Vorgänge finden sich, von Latermann in der Vorrede zu seiner disquisitio theol. de gratia et libero hominis arbitrio. Rostochii 1647. 4., von Mislenta in seinen „literis ministerii Regiomontis resp. Tripolitani exaratis ad collegia theol. in academiis ... una cum apologia C. Mislentae adversus delatorias complicum Latermanni ad eadem collegia perscriptas etc. Gedani 1649. Einzelnes auch in Latermanns Brief an Calixt bei Henke I. p. 93. Eine ausführliche Erzählung bei Hartknoch, preußisch. Kirchenhistorie. B. II. c. 10.

**) Schon als Dreier bei Gelegenheit des Königsberger Jubiläums

Churfürſt hatte mit Umgehung des Mislenta ihn nebſt den beiden anderen a. o. Profeſſoren Levinus Pouchenius und Michael Behm dahin geſendet, war er auch in freundſchaftliches Verhältniß zu Calixt getreten. Ueberhaupt gab Mislenta den 3 genannten Theologen Schuld, daß ſie auf dem Thorner Kolloquium die rein lutheriſche Sache nicht recht gewahrt hätten*). Es war alſo ſchon eine geſpannte Stellung zwiſchen Mislenta und den genannten Männern vorhanden, ehe noch Latermann kam. In der Diſſertation des Latermann traten dem Mislenta mehrere Sätze entgegen, denen er ihre Herkunft von Helmſtädt ſogleich anſehen mußte, wie z. B. die, daß die 3 Kirchen in Fundamentallehren einig ſeyen; daß die guten Werke zur Seligkeit nothwendig ſeyen; daß die Lehre von der Trinität im alten Teſtament noch nicht klar enthalten ſey. Solche Sätze waren dem Mislenta Grund genug, ganz in der Weiſe, welche wir anderwärts ſchon kennen, gegen Latermann aufzutreten. Er blieb nemlich nicht bei dieſen Sätzen allein ſtehen, ſondern fand noch eine Reihe anderer Sätze irrthümlich**). Vieles traf demnach zuſammen,

---

zum Dr. th. promovirt werden ſollte, legte man ihm eine Reihe von Sätzen vor, von denen er ſchwören ſollte, daß er ſie für irrig erkenne. Es gehörten dieſe Sätze theilweiſe der Calixtiniſchen Theologie an. Dreier entging damals der Zumuthung durch die Verſicherung, daß er ſie nicht für die ſeinigen anerkenne und legte auch nach der Promotion einen Eid auf die ſymboliſchen Bücher ab. Calov aber erzählte nachher (in der apologia an Einen ꝛc. Rath der K. Stadt Danzig), daß Dreier nach der Promotion zu ihm geſagt habe: „Ich habe wohl auf die Kirchen-Bücher geſchworen, aber der Eid iſt mir abgedrungen, da ich traun um Gottes Willen der Kirchen Ruhe zu ſchonen gebeten habe.“ cf. auch Hartknoch. p. 604.

*) Mislenta warf ihnen vor, daß ſie von dem Churfürſten eine Kalviniſtiſch geſinnte Inſtruktion für das Thorner Kolloquium erhalten und angenommen hätten. Mist. anticrisis p. 126

**) Die vorgeworfenen Sätze in dem „Verzeichniß der vielfältigen und

um den ſich an dieſe Diſſertation anknüpfenden Streit zu einem erbitterten und heftigen zu machen. Miſlenta war von Natur ein zum Streit geneigter unruhiger Mann, was, wenn er dieſen Ruf auch nicht von früheren Streitigkeiten davon getragen hätte*), ſich zur Genüge aus dem leidenſchaftlichen, gemei-

---

zwar groben Irrthümer, die Latermann vertheidigt hat. 1647" und in Miſlenta „literae ministerii Regiomontani expetentes censuras theologicas de disput. Laterm. — Hartknoch verzeichnet (p. 610.) die dem Latermann vorgeworfenen Irrthümer in ff. 9 Punkten. Latermann habe gelehrt: 1) quod gratia Dei ita offeratur, ut ea oblata in hominis potestate sit, per illam ea, quae ad conversionem et salutem necessaria sunt, praestare. 2) Solum peccatum originale post lapsum adaequata causa damnationis esse non potest. 3) Homo de perseverantia non potest esse non dubius, ex qua tamen de certitudine salutis unice judicandum. 4) Rom. c. IX. X. u. XI. ſeyen Calviniſtiſch auszulegen. 5) Quod Deus gratiam suam inaequaliter distribuat, controversia caret. 6) L. habe den Calviniſten das Wort geredet, als hätten ſie in vielen Haupt-Punkten ihre vorige irrige Meinung geändert, und wären alſo den Lutheriſchen näher getreten. 7) Es ſeyen 2 Principien des chriſtl. Glaubens, die heil. Schrift und die traditiones ecclesiae. 8) Der Sohn Gottes ſey den Patriarchen nicht in ſeiner eigenen Perſon, ſondern durch erſchaffene Engel erſchienen. 9) Die Lehre von der Trinität ſey im A. T. nirgends mit klaren Zeugniſſen beſtätigt, und darum auch im A. T. nicht zu glauben nöthig geweſen. 10) Die guten Werke ſeyen zur Seligkeit nothwendig. — Latermann vertheidigt ſich gegen die ihm vorgeworfenen Irrthümer in den corollariis ad disputationem de invocatione sanctorum 1647. in der disquisitio theol. de gratia et libero hominis arbitrio. Rostochii. 1647; in der declaratio apologetica, qua se contra injustas et importunas quorundam accusationes tuetur. Thorunii 1648; in der gründlichen Ablehnung der ihm aus ſeiner Diſputation de praedest. beigemeſſenen Irrthümer.

*) Ueber ſeinen Streit mit Movius Hartknoch p. 546 sq. Aus einer Schrift des Movius wider Miſlenta theilt Calixt

nen, zänkischen Ton erhellt, der durch alle seine hierauf bezüglichen Schriften hindurchgeht. Jetzt wurde er auch von außen her gereizt, denn die Orthodoxen hatten sich schon lange unter einander verstanden, wo sich eine Gelegenheit fände, gegen die Helmstädter Richtung einen Schlag zu führen. Latermann hinwiederum war einem Kampfe gar nicht abgeneigt. Er that sich viel auf seine neue theologische Richtung zu gut und hegte, voll Verachtung gegen das Wissen und Talent des Mislenta, eitle Sieges-Hoffnungen. Ihm scheint es ganz recht gewesen zu seyn, daß einmal eine Gelegenheit gegeben wäre, in welcher sich die Parthei, der er angehörte, mit der anderen messen könne. Bei ihm gewahren wir ganz den unzeitigen und eitlen Eifer, der nicht selten bei Schülern eines bedeutenden Mannes wahrgenommen wird. Sie können nicht schnell genug die neue Weisheit, die sie gelernt haben, hinaustragen in die Welt, und vergessen, daß es auch geschickter Hände bedarf, um derselben Bahn zu brechen. Latermann hoffte zudem noch viel von dem Rückhalte, den er an dem Hofe zu haben meinte, durch dessen Protektion er ja nach Königsberg gekommen war*). Er

(Widerlegung ꝛc. 16.) ff. mit: „Weil ich leicht abnehmen kann, daß demnach dieses ärgerliche negotium durch Schrift und Widerschrift nicht werde aufgehoben werden, zumal weil Mislenta alle Literatos, studiosos, magistros u. doctores, so ihm als dem preußischen Pabst mit dem geringsten Wörtlein nicht einreden sollen, pro mancipiis suis kurzum haben will, auch amplissimum senatum academiae selbst solcher gestalt, daß wenn senatus mir in gedachten Sachen justitiam administrirt, er selbigen auf die Kanzel nimmt, und seine Herrn collegas u. professores öffentlich vor dem Angesicht der ganzen Kirche für Heuchler, Mamlucken und Meineidige pro populi et propria auctoritate sua ausschreit, als werde ich genöthigt, diesem vermeinten Pabst etwas näher zu treten ꝛc. ꝛc."

*) cf. seine Briefe an Calixt und Hornejus bei Henke I p. 93. 126. 129. 140. 145., welche ihn in keinem besonders günstigen Licht erscheinen lassen.

durfte ferner auch auf Unterſtützung ſeiner Sache von Seiten der Fakultät rechnen. Die 3 ſchon genannten Profeſſoren Pouchenius, Dreier und Michael Behm neigten ſich mehr und mehr zur Calixtiniſchen Richtung*) und auch der Senior der theolog. Fakultät, Johann Behm war dadurch, daß er die von Mislenta ſo angefochtene Diſſertation erſt approbirt hatte, in eine Stellung gerathen, welche ihn mehr an Latermann und deſſen Parthei knüpfte. Alles das machte, daß Latermann den ihm dargebotenen Kampf keck annahm. Da bei der öffentlichen Disputation über die ſchon erwähnte Diſſertation die Fakultätsmitglieder ſo uneinig waren, daß es zu keiner einhelligen Entſcheidung über Latermanns Sache kam, ſo ergriff man das Mittel, das Urtheil auswärtiger Theologen darüber einzuholen, und begehrten beide Theile nach ſolchen Urtheilen. Bevor dieſe aber ankamen, hatte Latermann ſich ſchon Siege zu verſchaffen gewußt. Er hatte ſich, weil er, obwohl von der Königsberger Gemeinde für eine Pfarrſtelle in Vorſchlag gebracht, doch nicht zur Probepredigt zugelaſſen werden konnte, bevor er nicht von den gegen ihn erhobenen Anklagen freigeſprochen war, an den Hof mit der Bitte gewendet, ihm Gelegenheit zur Verantwortung zu geben. Der Hof willfahrte ihm auch, indem er eine Commiſſion ſchickte, und es ge-

*) Was die Anhänger des Calixt als das Charakteriſtiſche ihrer Richtung betrachteten, ergibt ſich aus ff. Aeußerungen des Latermann in einem Brief an Calixt d. d. 4. Febr. 1648. (bei Henke I. p. 131.) Studiosa juventus nostra Mislentam cum suis pro spongis habet mihique et Dreiero, exceptis aliquot Prussis, tota adhaeret. Collega meus, quem jam jam nominavi, antiquitatis studio totus deditissimus est et a me in vestris sententiis confirmatus omnia ad eundem plane modum quo vos proponit. Nunc controversias, quae nobis cum Calvinianis intercedunt, tractat, ubi posteriorem partem cap. VI. Johannis sacramentaliter exposuit, quam ob rem novitatum in aula nuper accusatus fuit. . . .

lang dem Latermann sich vor dieser zu rechtfertigen, so daß er wirklich trotz alles Widerstrebens seiner Gegner zum Pfarrer gewählt wurde.

Um dieselbe Zeit wurde er auch von dem Churfürsten zum Professor extraordinarius ernannt. Zwar hatte die von ihm zum Behuf der Aufnahme in die Fakultät geschriebene Disputation de invocatione sanctorum kein anderes Schicksal als die frühere. Mislenta erneuerte die alten Beschuldigungen und der Senat verbot den Druck der Dissertation. Und als Latermann nach Rostock gereist war, um dort die Würde eines Doktors der Theologie zu erlangen, zu welcher in Königsberg doch keine Aussicht war, gelang es sogar seinen Feinden, ihn aus seiner Stelle zu verdrängen. Dafür ward aber Latermann nach seiner Rückkehr zum Kaplan im Schloß ernannt. Diese Begünstigungen, die er vom Hofe aus erhielt, machten natürlich nur böses Blut bei seinen Gegnern. Es scheint auch in der That, daß, wie der Churfürst von Sachsen die orthodoxe Parthei begünstigte und ihr zur Befehdung der Calixtinischen Richtung die Hand bot, so der Churfürst von Brandenburg der anderen die gleiche Hilfe angedeihen ließ. Ihm als Reformirten lag das sehr nahe, denn er kannte ja die freundliche Gesinnung der Helmstädter gegen seine Konfession.

Durch die Ankunft der Censuren war dann auch nichts gethan. Sie fielen für beide Theile nicht ganz nach Wunsch aus, und es entstand dann auch Streit über sie. Die alles Maaß übersteigende Leidenschaftlichkeit Mislentas machte indeß doch, daß die Regierung für Latermann Parthei ergriff und dieser sich so gewissermaßen des Sieges rühmen konnte. Die hierauf bezüglichen näheren Umstände zu verfolgen, liegt aber außerhalb des Kreises unserer Aufgabe*). Wir suchen

*) Der weitere Verlauf der Königsberger Streitigkeiten ist kurz dieser: In der theolog. Facultät zu Königsberg trat entschiedene Spaltung

nur die Berührungspunkte der Königsberger Vorgänge mit den Helmstädter Zuständen auf. Diese aber sind in den schon erwähnten Censuren gegeben.

---

zwischen Mislenta einerseits, dann Johann und Michael Behm, Pouchenius, Dreier und Latermann andrerseits ein. Die Regierung suchte vergeblich durch das Verbot, weder auf der Kanzel, noch auf dem Katheder des Streites zu erwähnen, die Ruhe herzustellen. Auch das gelang ihr nicht, die Censuren nebst der anticrisis des Mislenta zu unterdrücken. An den s. g. verrätherischen Brief knüpfte sich ein neuer Streit. Mislenta wollte darin ein deutliches Bekenntniß des Synkretismus sehen. Michael Behm schrieb zu ihrer Rechtfertigung eine Schrift, die aber erst nach seinem Tode (1657) erschien, deren langen Titel wir nur zur Charakteristik dieser Zeit anführen. Er lautet: „Nothwendige Verantwortung einer von den Königsberger professoribus an die th. Facultät nach Helmstädt a. 1649. den 1. März abgegangen und ohne Vorwissen der autorum zur Ungebühr spargirten Briefs, darin die schrecklichen Kalumnien und Bezüchtigungen sowohl Mislenten und seines Anhangs zu Königsberg, als auch des Danziger Rectors, Abr. Calov, als wenn erwähnte Königsbergische professores in ihrem Schreiben sich zu Mamelucken und Verräthern des katholischen Glaubens unserer lutherischen Kirche und zu Stiftern einer ganz neuen babelischen, samaritischen, chimärischen und hermaphroditischen Religion, ja gar zu Atheisten gemacht, auch solches selbst bekannt hätten, gründlich widerlegt ꝛc. ꝛc.“ Auch Latermann nimmt in seinen notis ad Cassandrum (1650) darauf Rücksicht. Als Antwort erschien die (schlechte) Schrift: „Kurze Erinnerung bei den fürnehmsten Puncten, welche in der nothwendigen Verantwortung M. Behmen enthalten ꝛc. ꝛc. fürgestellt von dem Dreistädter ministerium in K. 1651.“ Der Streit steigerte sich zu dem höchsten Aergerniß, als nach dem Tode Mich. Behms (d. 31. Aug. 1650) Mislenta als Pfarrer die kirchliche Beerdigung desselben verweigerte, weil er als ein von der Kirche Abtrünniger ohne Buße gestorben sey. Obwohl sich die Regierung der Sache annahm, so dauerte es doch 2 Jahre, bis dem Behm die kirchlichen Ehren erwiesen wurden. Von Dreier erschien darüber: „Fürstellung eines unchristlichen und unverantwortlichen Beginnens, dessen Mislenta

Beide Theile gaben die bei ihnen eingegangenen erst im J. 1648 in Druck*). Die meisten brachte Mislenta bei von

an dem in Gott ruhenden Behm ... sich unterstehen dürfen ꝛc. ꝛc." 1650. Von Seiten der Gegenpartei: „Beständige Erörterung und Widerlegung der von CXXI Lügen angefüllten Vorrede des Chr. Dreier über seine Fürstellung ꝛc. ꝛc." 1650. Dann: „Gründliche Erwägung und Widerlegung des Eingangs und der neuen Beweisthümer, so Chr. Dreier in seiner Fürstellung ..... hat anführen wollen" in drei Theilen, deren letzter von Konrad Neufeld (darin auch ein Verzeichniß der Dreiern vorgeworfenen Irrthümer). Alle hier genannten Schriften sind ganz ohne theolog. Gehalt, sie bewegen sich fast nur in Persönlichkeiten und entfalten (doch hauptsächlich auf Seiten der orthodoxen Partei) eine Fülle von Leidenschaftlichkeit und Gemeinheit, welche einen traurigen Einblick in die damalige Zeit gewähren. Die einzige Schrift, welche theologische Bedeutung hat, ist Dreiers gründliche Erörterung etlicher schwerer Fragen bei unterschiedenen Stücken der christl. Lehre ꝛc. ꝛc. Königsberg 1651. — Eine Aufzählung sämmtlicher in dem Streit berührter Puncte bei Hartknoch p. 634. aus Zeidler's Schrift: de controversiis in nostra ecclesia exortis. Viele hierüber gewechselte Schriften findet man auch verzeichnet in den consiliis theol. Wittebergensibus. 1664. p. 911. — Im April 1653 starb auch Mislenta, nachdem er schon seit 3 Jahren von der Professur suspendirt war und mit seinem Tod hatte wenigstens diese gehäßige Weise des Streits bald ein Ende. Dreier wurde im J. 1657 professor th. primarius in Königsberg. Latermann war schon im J. 1650 nach Halberstadt gegangen: cf. über seine dortigen Streitigkeiten die consilia Wittebergensia p 911.

Die wichtigsten Schriften Latermann's sind: „disquisitio theol. de gratia et libero arbitrio". Der Schrift des Dreistädtischen Ministeriums: „Verzeichniß der vielfältigen und zwar groben und gefährlichen Irrthümer, welche L. vertheidigt und verfochten hat, 1627.", setzte er entgegen die „gründliche Ablehnung der vermeinten Irrthümer". Seine Hauptschrift ist die „declaratio apologetica, qua se contra injustas et importunas quorundam accusationes tuetur. Thorun. 1648".

*) Die Censuren, welche Mislenta (im Verein mit 8 Danziger

den Ministerien und Fakultäten aus Danzig, Wittenberg, Leipzig, Celle, Straßburg, Jena, Hamburg, Rostock u. a. O. Dazu noch eine Reihe von Privatbriefen von Feuerborn, Lyser, Bothsack, Hülsemann u. A. Geringer ist die Anzahl derer, welche die Latermann'sche Parthei zusammenbrachte. Es sind meist nur Privatbriefe, aber einzelne von gewichtigen Männern, wie die des Kanzlers Nikolai von Tübingen und des Joh. Valentin Andreä. Wir erfahren aus ihnen die Stimmung, welche auswärts über die Helmstädter Richtung herrscht. Zwar sind auch die meisten der ersten Parthei nicht ganz auf Seiten des Mislenta, indem sie von den Latermann'schen Abweichungen kein so großes Aufheben machten, als Mislenta gethan hatte. Fast alle rathen vielmehr zum Frieden und meinen, daß sich die Sache noch beilegen lasse. Aber die wenigsten bleiben doch auch nur dabei stehen, daß sie die ungebräuchlichen Ausdrücke, welcher sich Latermann bedient habe und durch welche leicht Mißverständnisse erzeugt würden, rügen. Bei weitem die meisten bezeichnen dieselben Lehren, welche Mislenta in der Disputation angegriffen hatte, als wirkliche Irrthümer. Alle aber erkennen den Zusammenhang der Latermann'schen Behauptungen mit der Richtung der Helmstädter und bezeichnen diese als eine gefährliche und der lutherischen Kirche zuwiderlaufende.

Geistlichen) einholte, erschienen unter dem Titel: Censurae theologorum orthodoxorum, quibus errores varii . . . autore J. Latermanno . . . examinantur et damnantur. Dantisci 1648. Die von Latermann's Partei, von ihm, von Johann und Michael Behm, Pouchenius und Dreier eingeholten Censuren führen den Titel: Celeberrimorum theologorum judicia et censurae pro orthodoxia J. Latermanni etc. etc. Halberstadii 1658. Sie waren von Latermann's Vater herausgegeben worden. Den letzteren ist der Brief vorgedruckt, in welchen um Censuren gebeten wird. Der Brief von Mislenta an die auswärtigen Facultäten steht in seiner anticrisis.

Und auch unter den Censuren, welche Latermann beibrachte und in welchen einzelne, wie die des Kanzlers Nikolai von Tübingen und des Joh. Valentin Andreä, des Mislenta gar nicht schonen, sich vielmehr entrüstet über eine Streitweise äußern, welche geflissentlich darauf ausginge, die Meinung des Gegners mißzudeuten, auch unter diesen Censuren ist doch keine, welche für die Helmstädter Richtung Parthei genommen hätte.

Aus diesen Censuren also schon konnten die Helmstädter sich über die Gesinnung orientiren, welche gegen sie herrschte. Mislenta griff sie aber auch direkt an und suchte sie auf alle Weise in den Latermann'schen Streit mit zu verwickeln. Schon in dem Briefe, in welchem er die auswärtigen Fakultäten und Ministerien um Censuren anging, sagte er unverholen, wie er die Sache ansehe. Die Kalviniſten, sagt er, hätten das Thorner Kolloquium begierig als eine Gelegenheit ergriffen, sich in die lutherische Kirche einzudrängen. Es sey ihnen gelungen, einen lutherischen Theologen, den Calixt, auf ihre Seite zu ziehen. Um diese Vortheile zu verfolgen, sey Latermann, ein Schüler des Calixt, und allen seinen Irrthümern ergeben, veranlaßt worden, nach Königsberg zu gehen. Es handle sich also um nichts geringeres als um eine planmäßige Einschwärzung der Kalviniſten. Calixt ist dem Mislenta der Unruhestifter in der luth. Kirche. Latermann nur das Werkzeug, dessen er sich in Königsberg bedient. Dieß erkennt Mislenta schon daran, daß Latermann in seiner Dissertation auch alle die Irrthümer an den Tag legt, welche den Helmstädtern eigenthümlich sind. — Auf diese Vorwürfe und auf diesen Zusammenhang Latermann's mit Calixt kommt Mislenta immer wieder zurück. Am heftigsten in seiner anticrisis*), in welcher er in der Censur eines Briefes, wel-

*) Anticrisis sive confutatio judiciorum a Latermanni errorum complicibus .... sine judicio editorum. Gedani 1649.

chen Calixt an Joh. Behm geschrieben, ihn des Papismus, Calvinismus, Arminianismus, Synergismus, des Chimärismus, ja des Atheismus anklagt und von der babylonica religionum mixtura spricht, welche durch Calixt versucht werde *).

Wie konnten die Helmstädter das so hingehen lassen! Zudem wurden sie von den Königsberger Freunden dringend angegangen, sich ihrer Sache anzunehmen. In einem Schreiben vom 1. März 1649 an die Helmstädter Fakultät rufen sie die Helmstädter, weil es ein beiden gemeinsamer Feind sey, der zu bekämpfen wäre, um Hülfe an. Sie drücken den Wunsch aus, es möchte die gesammte Fakultät oder besser noch die gesammte Universität sich bei dem Churfürsten von Brandenburg verwenden, daß er seinen Regimentsräthen wie auch den Landständen des Herzogthums anbefehle, die Ruhe herzustellen; daß er insbesondere, „die mehr als hölliſche Schmäh- und Schändschrift des Mislenta durch ernsten Befehl eintreibe". Am liebsten wäre ihnen, wenn auch der Herzog von Braunschweig zu einem Schreiben an den Churfürsten vermocht würde. Jedenfalls aber hoffen sie, daß der Herzog in allen 3 Fürstenthümern die Verbrennung der anticrisis, in welcher die Helmstädter des Meineids und ungöttlichen Wesens beschuldigt würden, durch Henkershand anordnen werde, wozu er wohl um so leichter sich verstehen werde, als das Buch „sich des Buscheri Sachen theilhaftig mache" **). Diesem Begehren

*) Anticrisis p. 137. Conqueritur Calixtus Mislentae studium concordiae displicere; ab hac vero criminatione immunem se ostendit M. in superioribus aliquoties. Si tamen mentione concordiae talem intelligit Calixtus, quae mixturam religionum in unum chaos coagmentatarum suadent, contradictionem vero justam dissuadent, fatetur M. talem concordiam, utpote Samaritanam, hypocriticam, fucatam ac omnibus modis, imo mille nominibus pernitiosam et exitiosam sibi displicere.

**) Dieser Brief, der dem Mislenta bald in die Hände kam und

der Königsberger willfahrten auch die Helmstädter durch 2 Schreiben an den Churfürsten (vom 10. und 14. März), eines von der gesammten Universität, das andere von der theologischen Fakultät, welche ganz nach dem Rath und Wunsch der Königsberger eingerichtet waren, mit der einzigen Ausnahme, daß sie die Verbannung der anticrisis nicht anempfahlen*). Hatten sie in diesen Schreiben zunächst das Interesse der in Königsberg angefochtenen Professoren im Auge, so wahren sie ihre eigene Ehre durch ein am 7. April angeschlagenes Programm, welches auch den anderen Universitäten mit einem Begleitungsschreiben überschickt wurde. Darin erklärt der Senat die in der anticrisis über Calixt, Hornejus und Latermann gethanen Aussagen für leere und grobe Verläumdungen. In einem zweiten Programm vom 12. Sept. wiederholt er diese Erklärung, da Mislenta in seinem Buch: fulmen brutum**) gesagt hatte, das erstere Programm rühre nicht von der gesammten Universität sondern blos von Hornejus und Calixt her***). Schon bevor aber diese Erklärungen an die Königs-

---

von ihm stets der verrätherische Brief genannt wurde, steht seinem größten Theile nach in der „abgenöthigten Beantwortung zweier Schreiben an den Churfürsten von Brandenburg ꝛc. ꝛc. publicirt von Cöl. Mislenta 1651." — Latermann und die Seinen ließen es sich allerdings sehr angelegen seyn, die Helmstädter zu einem Schritt zu ihren Gunsten bei dem Churfürsten von Brandenburg zu bewegen. Latermann thut es schon in den Briefen an Calixt und Hornejus aus den Jahren 1647. 48. in einer unangenehmen aufreizenden Weise. Man sieht daraus, L. möchte die Sache gern zu einer eigentlichen Parteisache machen. cf. die Briefe bei Henke p. 126. sq. 141. u. 145.

*) Die Briefe gleichfalls in der „abgenöthigten Beantwortung ꝛc. ꝛc."

**) Fulmen brutum, quod G. Calixtus et Conr. Hornejus in ecclesiae Regiomontae ministros vibrarunt, dissipatum. 1649.

***) Die Programme in des Calixt Antwort auf Hülsemann's meisterliches Muster. ꝛc. ꝛc. §. 106. 107 und 108. In dem ersten

berget erſchienen, hätten auch die früheren Gegner der Helmſtädter, die ſächſiſchen Theologen, ſich in den Streit gemiſcht. Dieſe arbeiteten ſchon lange dahin, daß die Fürſten ſich der Sache annehmen ſollten und es gelang ihnen. Man muß freilich zugeben, daß ſie damit nichts anderes thaten als die Königsberger auch, welche, wie wir geſehen haben, die Neigung des Churfürſten von Brandenburg zu der Calixtiniſchen Richtung gar wohl auszubeuten verſuchten.

Auf Anſtiften dieſer Theologen erließ der Churfürſt am 31. Januar 1648 ein Schreiben an ſeine Fakultäten in Leipzig und Wittenberg, worin er dieſen aufträgt, ſie ſollten von Artikel zu Artikel gehen, und was ſie meinen, daß in der Helmſtädter Lehre dem Worte Gottes und den Symbolen der Kirche

---

Programm heißt es: quod omnis itaque Augustanae confessioni addicta ecclesia, quod omnis Germania, imo quod orbis omnis audiat, nihil non eorum, quae paulo ante ex sycophantica illa antierisi recitavimus, improbe fictum et scelerate mentitum publica hac charta pronunciamus. Sycophanta est, nequam est, scelus hominis est, talia qui in vulgus spargere non erubuit, nullo unquam conatu probaturus. Latermannus apud nos vixit integre . . . Qui probitatis necessitatem hic urgent, non simulant Curios et vivunt Bacchanalia. Calixti nostri religiosa pietas, virtus, diligentia, modestia, humanitas per integros XL et plures annos omnibus hujus urbis totiusque provinciae incolis, quin ipsis etiam serenissimis principibus, perinde atque summa eruditio perspecta et laudata est. Nihil priscae catholicae fidei in Julia hac schola ab Heshusii usque aetate convulsum est. Nullum oecumenicae synodi dogma rescissum. Non Arius, non Photinus, non Nestorius, non Eutyches, non Pelagius ex orco reductus. Nulla haeresis de novo paxillo hic suspensa est. Christiani fuimus et sumus omnes. Catholici mansimus. Quae Augustae exhibita est confessionem incorruptam usque huc amplectimur. Juliani doctrinae corpus sacramenti memores veneramur. . . . . .

zuwider sey, aufsetzen, widerlegen, ihm zuschicken und „dieß unterdeß in der Stille bei sich behalten“*). Der Churfürst bezog sich mit diesem Befehl auf sein Schreiben vom Jahr 1646, und die sächsischen Theologen hatten damit ein äußeres Recht gewonnen, mit den Helmstädtern anzubinden.

Aber die Helmstädter thaten ihrerseits auch Schritte, um den Angriffen zu wehren. Aus den durch Mislenta veröffentlichten Censuren lernen sie ihre Gegner kennen und suchen Schutz vor denselben bei ihrem Landesfürsten. Das Schreiben, welches Hornejus und Calixt an die Herzoge Friedrich August und Christian Ludwig von Braunschweig am 20. April 1648**) richten, zeigt uns, wie sie den Stand der Dinge ansahen. Sie sehen in diesem Streit nur ein Wiederaufwachen des alten Grolls, welcher gegen die Helmstädter Universität seit lange gehegt wird und der sich schon einmal in dem Buscher'schen Streit Luft gemacht hatte. Anders legen sie auch die erwähnten Censuren nicht aus. Ueber die der Straßburger klagen sie am meisten. In ihnen war gesagt worden, daß sich durch des Calixt Schuld ein Brand erhoben habe, welcher sich über ganz Deutschland erstreckt habe. Die Helmstädter fragen nun, was das für ein Brand sey, der von ihnen sey entzündet worden, und wissen darauf nichts anderes zu antworten, als daß auf der Universität Helmstädt der Jugend die alte aristotelische Philosophie gelehrt werde; daß die Bekenntnisse der alten Kirche und der consensus der ältern Kirchenlehrer hochgehalten werde; daß man auf Mittel sinne, die Religionsspaltungen aufzuheben oder wenigstens zu mildern, und um deßwillen auf eine genauere Unterscheidung der Haupt- und Nebenfragen und darauf dringe, daß wenigstens ein Theil

*) Das Schreiben in Calov, historia syncret. p. 579.

**) Das Schreiben in Calixt's prolegomenis zur Verantwortung §. 2.

den anderen tolerire, nicht verketzere noch verdamme; daß man lehre, es sey für den Christen nöthig, nach Gottes Geboten zu wandeln. Diese Bemühungen seyen es, welche den Gegnern zum Anstoß gereichten. Darum hätten die 3 Fakultäten Wittenberg, Leipzig und Jena schon einmal sie angefochten. Jetzt hätten sie sich mit den Königsbergern, Straßburgern und etlichen Theologen aus Danzig verbündet. Die Helmstädter glauben, es wolle nur darauf hinaus, daß die sächsischen Theologen das Principat über die lutherische Kirche in Händen bekämen, so daß jeder in jeden Fragen, möchten diese nun in den Symbolen der Kirche berührt seyn oder nicht, sich ihrem Urtheil unterwerfen sollte. Wer das nicht thue, setze sich der Gefahr aus, für einen Abtrünnigen und Ketzer erklärt zu werden. Die Helmstädter glauben aber, daß den sächsischen Theologen um so weniger das Recht zustehe, sich solches anzumaßen, als sie selbst keineswegs so reine Theologen seyen, als wofür sie sich ausgeben. In Wittenberg sey noch neulich die Weigelianische Schwärmerei öffentlich gelehrt worden; in Leipzig habe man die Lehre aufgestellt, daß die in 1 Cor. 6, 10 verzeichneten Sünden, als da sind Hurerei, Abgötterei, Ehebruch ꝛc. ꝛc. den Christen, der sie begehe, darum noch nicht aus dem Stand der Gnade bringen und ihn der Seligkeit berauben. Von ihrer Seite also gerade erhebe sich Gefahr für die Reinheit der Lehre. Und gerade zur Abwendung dieser Gefahr mehr als zum Schutz wider die ihnen angethanen Unbilden rufen die Helmstädter die Herzoge an. Sie erbieten sich zu diesem Endzweck, diese ihre Anklagen, wo und wann es den Herzogen gefalle, zu erhärten und sind darum auch bereit, wenn die Herzoge den Churfürsten von Sachsen zu einem Convent, etwa in Magdeburg, veranlassen wollten, den churſächsischen Theologen gegenüber sich zu stellen. —

So war denn die Anklage der sächsischen Theologen mit einer Anklage von Seiten der Helmstädter vergolten und auch

darin bleiben, ſie hinter den ſächſiſchen Theologen nicht zurück, daß ſie Lehren, welche von dieſen ausgegangen waren, mißdeuten.

Den Herzogen von Braunſchweig ſchien doch mehr eine Rechtfertigung ihrer Theologen am Herzen zu liegen, als eine Unterſuchung gegen die Lehre auswärtiger Theologen. In einer Zuſammenkunft der fürſtlichen Häupter in Braunſchweig (7. u. 8. Juni) beſchloſſen ſie, dem Calixt und Hornejus einen ausführlichen Bericht über den ganzen Streit aufzugeben. Später (20. Novbr. 1648), da der von dieſen beiden Theologen eingeſandte Bericht ihnen nicht genügte, haben ſie ihnen die Punkte genau verzeichnet, über welche ſie ſich erklären ſollten *). Es waren die **de auctoritate et usu antiquitatis ecclesiasticae; de studio bonorum operum; de mysterio ss. trinitatis ex veteri testamento, sequestrata N. T. auctoritate, non probando; de apparitionibus Dei in V. testamento;** inſonderheit aber **de studio concordiae seu tolerantia inter dissidentes in ecclesia.** Hornejus übernahm es, den erſten, zweiten und fünften Punkt zu beantworten, ſein im darauffolgenden Jahr erfolgter Tod war aber Schuld, daß nur ſeine Erklärung über den zweiten Punkt erſchien, welche er in der oben ſchon erwähnten Diſſertation: **repetitio vera de necessitate bonorum operum** abgab. Calixt beantwortete die beiden anderen Fragen und ließ ſie im Druck erſcheinen **).

Daß die Erklärung, welche Calixt in dieſer Schrift gab, die Gegner beruhigen werde, konnte er wohl ſelbſt nicht

*) Die beiden Mahnſchreiben der Herzoge vom 4. Septbr. u. 20. Novbr. an C. u. H. ibid. §. 2. u. 4. Calov darüber in hist. syncr. p. 580.

**) G. Calixti de quaestionibus, num mysterium ss. trinitatis e solius testamenti libris possit demonstrari, et num ejus temporis patribus filius Dei in propria sua hypostasi apparuerit dissertatio. 1649.

erwarten. Aeußert er ſich doch in der Vorrede ſchon ſo ſtark über ſeine Gegner, daß er keine gute Aufnahme von ihrer Seite hoffen durfte. Er ſagt darin ganz offen, daß es nur ſchlechte Urſachen ſeyen, um derentwillen die Gegner Händel ſuchten: Gerade das Gute und Rechte, das in Helmſtädt gewollt werde, rege ihren Haß auf. Dieſe ſeine Schrift ruft daher eine Reihe von Gegnern hervor. Es entſpinnt ſich jetzt ein Streit, in welchem man dem Calixt auf allen Seiten beizukommen ſucht. Man greift die einzelnen Lehren deſſelben an und verdächtigt ſeine ganze theologiſche Richtung. Man ficht einzeln und ficht in geſchloſſenen Reihen. Man verſucht durch Schriften ihn anzugreifen und ſucht ihm durch die Fürſten beizukommen.

Wir werden uns wohl kurz in der Geſchichte dieſes jetzt folgenden Streites faſſen dürfen.

Der erſte Gegner, der auftritt, iſt Scharf in Wittenberg. Ihm folgen Jakob Weller in Dresden*), Hülſemann in Leipzig**), Dorſcheus in Straßburg†) und Calov, der zuerſt

*) Wegweiſer der Gottheit Jeſu Chriſti, wie dieſelbe klar offenbaret und daß man im A. T. bei Verluſt der Seligkeit habe glauben müſſen, Chriſtus ſey Gott, gezeigt aus Gottes Wort, den alten Kirchenlehrern und Luthero ſel.; nebſt einem Anhang wider G. Calixtum, darinn ſein unchriſtliches Beginnen ausgeführt und widerlegt wird durch Jakob Weller. Dresden 1649. 4.

**) Dialysis apologetica problematis Calixtini, num mysterium ss. trinitatis aut divinitatis Christi e solo V. T. possit evinci, etc. etc. cum refutatione appendicis, defensioni hujus problematis pro subsidio nuper misso, extorta Joh. Hülsemanno. Lps. 1650. 4. Den nächſten Anlaß zu dieſer Schrift gab Calixt dem H. dadurch, daß er (in ſ. dissert. de quaestionibus, num trinitatis mysterium etc. etc. th. 18.) die von H. in ſeinem breviarium theologicum (1640) ausgeſprochene Behauptung, daß aus dem Worte Elohim die Trinität bewieſen werden könne, anficht, jedoch ohne den H. zu nennen.

†) Joh. Georg Dorscheus, apologia pro judicio collegii

in seinen institutionibus theol. ihn angreift*). Der erst genannte Gegner ist der ungeschickteste, der zweite der leidenschaftlichste und gemeinste. Er spricht so, als ob es eine ausgemachte Sache wäre, daß Calixt ein Gottloser und Verstockter wäre. Beide machen sich nur mit des Calixt Lehre von der Trinität und von den Erscheinungen im A. T. zu thun. Sie kommen darin überein, daß mit der Lehre des Calixt von der Trinität der ganze Grund des christl. Glaubens umgestoßen sey, da was nicht Lehre des A. T sey, auch nicht Lehre des neuen seyn könne. Sie klagen ihn also des Verstoßes wider die symbolischen Bücher an, der Theilnahme an der arianischen Ketzerei und damit des Abfalls vom Christenthum. Obwohl Calixt seinen Gegner Scharf sehr gering achtet, läßt er sich doch nicht die Mühe verdrießen, ihm gegenüber seine Lehre ausführlich zu vertheidigen. Er macht namentlich und mit Recht geltend, daß Ansichten, wie die von ihm über die Trinität aufgestellten nicht zu Glaubensfragen erhoben werden dürften. Zugleich verhehlt er wieder nicht, daß er wohl wisse, von welchen Motiven seine Gegner eigentlich getrieben würden, verwahrt er sich wider die Anmaßung der Wittenberger, über die Fragen, welche der wissenschaftlichen Erörterung frei gegeben wären, ein richterliches Ansehen behaupten zu wollen und führt er eine Reihe von Stellen aus den Schriften der Wittenberger, darunter auch aus dem in Wittenberg erschienenen breviarium des Hülsemann an, worin eben so wohl Neuerungen, als irrthümliche Sätze

---

theol. Argentinensis, in causa Latermanni a. 1646 dato contra dissertationes et animadversiones theologi cujusdam Juliani. Argent. 1650.

*) In den institutionibus theologicis erschien zuerst (1649) die später im systema locorum th. t. I. wieder abgedruckte digressio de nova theologia Helmstadio-Regiomontanorum syncretistarum.

enthalten wären*). Mit letzteren Aeußerungen erweckte er sich einen neuen Gegner an Hülsemann, welcher seiner Gesinnung nach zwar immer auf Seiten seiner Gegner war, aber wegen eines früheren freundschaftlichen Verhältnisses mit Calixt, so lange es anging, eine zweideutige Stellung vorzog. Hülsemann's Polemik gegen des Calixt Lehre von der Trinität, wie sie in der vorhin genannten Schrift vorliegt, ist zwar nach Form und Inhalt der der vorhin genannten Gegner gleich. Aber dadurch ist die Schrift von größerer Bedeutung, daß Hülsemann bei der Polemik gegen diese einzelne Lehre nicht stehen bleibt, sondern genau und theilweise sehr gut und richtig aufzeigt, was in der gesammten Theologie des Calixt anstößig sey. Seine Schrift ist nebst der von Calov die erste, welche nicht bei einzelnen Punkten stehen bleibt, sondern die gesammte Calixtinische Theologie bespricht. Hülsemann widerspricht zuerst der Behauptung der Helmstädter, daß sie verfolgt würden wegen des Studiums der aristotelischen Philosophie, welches sie den Studierenden empfählen; wegen ihrer Beförderung des humanistischen Studiums und des Studiums des kirchl. Alterthums; wegen ihres Eifers zur Erzielung einer Eintracht unter den Confessionen und zur Beförderung der Frömmigkeit. Er erklärt diese Behauptungen für leere Ver-

*) Scharf äußerte sich zuerst gegen Calixt, doch ohne ihn zu nennen, in einem Programm, das er am 8. April 1649 bei Antretung seiner theol. Professur zu Wittenberg schrieb. Calixt setzte diesem ein anderes Programm entgegen. Darauf folgte von Scharf: responsio Calixto reddita etc. 1649. und appendix responsionis adversus acerbum G. Calixti scriptum non ita pridem editae etc. 1649. Von Calixt aber die Hauptschrift: ad suam de quaestionibus, num mysterium trinitatis . . . et num patribus ejus temporis filius Dei . . apparuerit, dissertationem appendix; programma programmati Scharfiano oppositum cum notis; et ad academiam Wittebergensem epistola. Helmst. 1649. 4.

läumdungen und bittet den Herzog von Braunſchweig, dem er ſeine Schrift dedicirt, er möge dem Calixt bei Androhung von Strafe den Befehl auferlegen, dieſe ſeine Behauptungen zu beweiſen. Hülſemann macht da geltend, daß das Studium der ariſtoteliſchen Philoſophie in Leipzig nicht minder empfohlen werde als in Helmſtädt, daß die Ramiſtiſche Philoſophie dort gleichſehr verpönt ſey. Er führt ſelbſt einen Fall aus dem Jahr 1591 an, in welchem ein der Ramiſtiſchen Philoſophie ergebener Profeſſor von ſeinem Amte entfernt worden ſey. Die humaniſtiſchen Studien aber, meint er, ſeyen in Leipzig durch Männer wie Oſtermann und Pompejus ſo würdig repräſentirt als in Helmſtädt durch Caſelius. Das Studium des kirchlichen Alterthums werde in Leipzig wohl ernſter und wichtiger betrieben als in Helmſtädt, wo man im Widerſpruch mit dem ganzen Alterthum lehre, daß aus dem A. T. nicht erhelle, ob Chriſtus wahrer Gott ſey. Friede und Eintracht ferner werde von ihnen auch begehrt, aber freilich kein ſolcher, durch welchen man die Principien der eigenen Kirche Preiß gebe. Die Frömmigkeit endlich laſſe man ſich in Leipzig wohl mehr angelegen ſeyn als in Helmſtädt. Es würde ihm nicht ſchwer ſeyn, meint Hülſemann, einem Zeugen für die Frömmigkeit der Helmſtädter, zehn und zwanzig aus allen Ständen für die der Leipziger entgegenzuſtellen. Die Almoſen, welche in Leipzig in einem einzigen Jahre zuſammenkämen, überſtiegen die jährlichen Einkünfte der ganzen Stadt und Univerſität Helmſtädt. Während der 3 Jahre, welche Hülſemann in Leipzig zugebracht, ſeyen mehr als 30 Seelen von dem papiſtiſchen und kalviniſtiſchen Irrthum zur Wahrheit der luth. Kirche bekehrt worden. So merkwürdig ſind die Beweiſe, welche Hülſemann für die Frömmigkeit der Leipziger beibringt! Als das Irrthümlichſte an der Helmſtädter Theologie und als den Grund, warum man ſich tadelnd gegen ſie ausſpreche, bezeichnet er dann das, daß die Helmſtädter mit Friedensgedanken umgingen, durch

welche die Reinheit der lutherischen Lehre gefährdet würde; daß sie der Lehre und den Symbolen der alten Kirche gegenüber die Symbole der lutherischen Kirche so sehr geringschätzten, daß sie zum Erweis der reinen Lehre an dem Nachweis der Uebereinstimmung mit den Symbolen der alten Kirche sich genügen ließen; daß sie darum zu den Symbolen der lutherischen Kirche sich gar nicht unbedingt, sondern nur unter dem Vorbehalt bekennen wollten, daß sie mit der heil. Schrift und der Lehre der alten Kirche übereinstimmten*). Endlich, daß sie neben der heil. Schrift auch die Tradition der alten Kirche als das principium credendorum wollten geltend machen. Daran reiht dann Hülsemann noch die Discrepanzen in den einzelnen Lehren und führt deren schon 40 an. —

*) Zu den letzteren Klagen hatte schon Hornejus Anlaß gegeben. Bei Gelegenheit seines Streites über die guten Werke hatte er gesagt: (Widerlegung eines Pasquills c. I. 12.) „daß er spricht, daß die Helmstädtischen Professoren auf das corpus Juliüm ihr juramentum religionis abgelegt haben, hierauf ist die Antwort, daß das juramentum religionis erst und vor allem auf die heil. göttliche Schrift, dann die alten symbola und confessiones und dann nachgehends auf andere Bücher abgestattet wird, also und dergestalt, daß nicht die heil. Schrift und alten symbola und confessiones nach den letzten und neuen confessionibus, sondern diese nach denselben erklärt, gedeutet und verstanden werden müssen; denn auf keine andere Weise rechtmäßig geschworen werden kann." Wie Hülsemann diese Erklärung auffaßte, sieht man aus ff. Worten von ihm: Qualem ecclesiae et provinciae tuae (sereniss. princeps) tranquillitatem ex hac veteratoria circulatione promittere habeant? quando symbola et normas fidei et doctrinae publicae in provinciis tuae celsidutinis sumere licebit contrarie, in ordine ad alia homogenea symbola, ipsamque s. scripturam? et supponere, quod unum alteri soleat contravenire? Quando loco categoricae approbationis et subscriptionis sub libros symbolicos licebit surrogare hanc conditionalem: hoc corpus Julium approbo, quatenus verbo divino non adversatur. (praef. ad dialys. p. 112.) —

So waren jetzt wenigstens die Hauptpunkte mehr hervorgehoben, um welche es sich in der Helmstädter Theologie handelte. Wären die Gegner nur bei einer ruhigen theol. Erörterung und einer gründlichen Widerlegung der Calixtinischen Behauptungen stehen geblieben! Aber zu ihrer Hauptaufgabe machen sie es statt dessen, die förmliche Anklage wider Calixt, als einen der lutherischen Kirche untreu gewordenen Theologen immer lauter zu erheben. Darum treiben sie immer an den Fürsten, sich der Sache richterlich anzunehmen und verbinden sie sich zu gemeinsamen Maßregeln wider die von Helmstädt aus der luth. Kirche drohende Gefahr.

Noch bevor Hülsemann und Weller wider Calixt geschrieben hatten, versuchen sie das unwürdige Mittel, die Helmstädter bei ihren Herzogen anzuschwärzen, denn das Schreiben, zu welchem sie den Churfürsten von Sachsen bewogen, kann doch nicht anders ausgelegt werden, zumal wenn man den Brief hinzunimmt, welchen Weller*) um eben diese Zeit an die Herzoge geschrieben hat. Diesem Schreiben des Churfürsten an die Herzoge von Braunschweig, das vom 16. Juni 1649 datirt ist, sieht man sehr deutlich an, daß der Churfürst von seinen Theologen sich die Hand dabei hat führen

*) Der Brief (vom 3. Juli 1649), in welchem er sich selbst sehr unschuldig stellt und den C. anklagt als einen heftigen Mann, der nur Unfrieden stifte, dafür aber ihn einen jungen Mann, zu Aufruhr geneigt und des ganzen Lärms Rädleinführer nenne, bei Heinke l. p. 192. „Es sollte mich sonsten mit Gottes Hülfe solche Heftigkeit nicht irren und Calixtus es nimmermehr so hoch machen, ich will es ertragen, wenn er nur die Ehre Jesu Christi stehen ließe, nicht meinte, weil er grauer als ich oder andere, so müßte man gleichsam seinen Speichel anbeten, ihn deswegen ohne Widerrede auf gut papistisch in Glaubenssachen der Kirche Einigkeit anstechen lassen, inmassen er auf Judenzentet, Arianzenter, Calvin- und Papistenzenter Leier fast anfangen will zu stimmen.“

lassen. Er erinnert darin die Herzoge, wie vor Jahren schon auf der Universität Helmstädt die alte majoristische Lehre von den guten Werken sey wieder erhoben worden, wider welche doch die Konkordienformel sich aufs bestimmteste ausspreche; wie Calixt, als er von den sächsischen Theologen freundlich war ermahnt worden, sie derb abgefertigt; wie er seit dieser Zeit seine, des Churfürsten, Theologen und Universitäten zu schmähen nicht aufgehört habe. Die von Helmstädt ausgehenden Unruhen und Neuerungen scheinen dem Churfürsten immer bedenklicher zu werden. Es ist ihm klar, daß die Helmstädter den Streit begonnen haben und fortsetzen; daß von ihnen auch die Unruhen in Königsberg veranlaßt seyen. Eine weitere gefährliche Neuerung sieht er in des Calixt Lehre von der Trinität, „womit der herrliche Trost weggenommen, daß eben wie die Väter selig worden, also auch wir durch einen Glauben hoffen selig zu werden.“ Daher rühre das Aergerniß in der Kirche und „daß die Widersacher gloriiren, die Lutheraner wären nunmehr schon halb arianisch und photinianisch worden, bevoraus weil er, Calixtus, den arianischen Grund mit arianischen Worten vertheidigt, auch die Königsbergische Theologen in ihren Schreiben, so sie denen zu Helmstädt zugesendet, fein deutsch herausgehen, und den Zweck setzen, wohin sie mit ihren Neuerungen beiderseits zielten und warum sie die gute Universität, so vorher in guter Ruhe gestanden, und durch ihre Einigkeit dem Calvinismus gewehrt, daß er allda nicht eingeschlichen, nun mehr beunruhigten, dieweil sie nemlich ganz keinem Theil anhingen, wollen also nicht gänzlich den Lutherischen zugethan seyn, sondern gedächten mit ihnen den Helmstädtischen Theologen aus allen Theilen oder Religionen dasjenige allein vorzunehmen, welches der Wahrheit und dem katholischen Glauben und Sitten gemäß wäre.“ Da die Helmstädter also „eine ganze span neue Religion schmieden und ein gewaltiges Schisma einführen wollten“ sieht sich der

Churfürst dadurch veranlaßt, die Herzoge zur Unterdrückung dieser Gefahr aufzufordern. Er will, daß sie ihren Theologen alle weiteren öffentlichen Streitigkeiten untersagen, hält es aber nicht für gut, wie es Calixt als die Bedingung, unter der auch er schweigen wolle, begehrt hatte, ein Gleiches auch seinen Theologen zu verbieten, da diese dem bisher gegebenen Aergerniß entgegen treten müßten. Zum Schlusse läßt er noch die Drohung fallen, daß, würden die Herzoge auf sein Begehren nicht eingehen, er als Direktor der Evangelischen im Römischen Reich zu anderen Mitteln seine Zuflucht nehmen werde, um einer „neuen Zergliederung der Rechtgläubigen" zu wehren.

Calixt, von den Herzogen zur Verantwortung aufgefordert, genügte sogleich diesem Begehren und ließ dann, als seine Gegner mittlerweile nicht stillschwiegen, seine Verantwortung im Druck erscheinen*). In derselben beantwortet er Punkt für Punkt alle ihm in dem churfürstlichen Schreiben gemachten Vorwürfe. Er schreibt unmuthig und verdrießlich über die Anfeindungen, welche er zu erfahren hat, auch derb und kurz abfertigend, aber immerhin in einem edleren Ton als seine Gegner. Diese Gegner, so viele ihrer in dieser Verantwortung erwähnt waren, ließen mit der Gegenantwort nicht lange auf sich warten. In demselben Jahr, in welchem die Verantwortung des Calixt erschienen war, gab Weller seine „erste Prob Calixtiniſcher und unchriſtlicher Verantwortung und Unwahrheiten" heraus; Hülſemann das „Muſter und Ausbund guter Werke,

*) Dem Calixt wurde das Schreiben des Churfürsten erst am 18. Juli mitgetheilt, da, wie Calixt sagt, seine Fürsten eine Weile Bedenken getragen es ihm mitzutheilen, da sie davon nur schlimme Folgen befürchteten. Das Schreiben des Herzogs an Calixt in dieser Angelegenheit, nebst einem Auszug des herzoglichen Antwort-Schreibens an den Churfürsten in Calixts prolegomenis zur „Verantwortung auf dasjenige ꝛc." §. 6 u. ff. Warum Calixt trotz des früheren herzoglichen Verbots die Verantwortung drucken ließ, darüber verantwortet er sich in §. 11. —

welche Calixt in seiner Verantwortung auf das churſächſiſche Schreiben zur Bezeugung seiner Gottſeligkeit hat ſehen laſſen." Im folgenden Jahr erſchien von Scharf ſeine „Unſchuld wider Calixti falſche Auflagen," von Calov die „Ablehnung etlicher Injurien, falſcher Auflagen und Bezüchtigungen, damit Calixt ihn hat belegen und angießen wollen."

Alle dieſe Theologen ſuchen die von Calixt abgewieſenen Behauptungen mit neuen Gründen zu vertheidigen. Calixt fertigt ſie alle in einer Schrift ab, welche im Jahr 1651 erſchien*). Die Schrift zerfällt in 3 Theile. Der erſte Theil enthält eine Widerlegung Wellers, der zweite die ſchon früher genannte Verantwortung, welche er mit ausführlichen Noten verſieht, der dritte wendet ſich gegen Hülſemann**).

*) G. Calixti Widerlegung der unchriſtlichen und unbilligen Verläumdungen, damit ihn Dr. Jac. Weller zu beſchmutzen ſich gelüſten laſſen, ingleichen Verantwortung auf dasjenige, was ihm in der churfürſtlichen Durchlaucht zu Sachſen und des jetzt gemeldten Oberhofprediger an JJ FF. GGn. die regierenden Herzoge zu Braunſchweig und Lüneburg ausgelaſſenen Schreiben aufgeruckt und beigemeſſen wird; daneben Antwort auf Dr. Joh. Hülſemanni meiſterliches Muſter. Accessit appendix continens expositionem septimi et seqq. versuum c. XXXIX. Gen. ad historiam Josephi de ejus continentia; catholicae ecclesiae et oecumenicorum conciliorum symbola et confessiones; desiderium et studium concordiae ecclesiasticae. Helmst. 1651.

**) Der beſondere Streit, welchen Calixt mit Hülſemann führte, iſt ſo ſehr Nebenſtreit, daß wir deſſelben erſt hier und ganz kurz gedenken. C. hatte, wie wir wiſſen, in dem Schreiben an die Herzoge von Braunſchweig vom 20. April 1648 unter irrigen Sätzen, welche von ſeinen Gegnern ausgingen, auch den verzeichnet, daß ein Chriſt durch Begehung der in 1 Cor. 6, 10. genannten Sünde nicht gleich ſeines Gnadenſtandes verluſtig gehe. Dieſe Behauptung gab C. dem Hülſemann Schuld. Dieſer hatte nämlich gegen Grotius behauptet, daß die Frage, welche Sünden den Chriſten

Die beiden ersten Theile sind eine Hauptquelle in diesem ganzen Streit. Sie enthalten eine ausführliche Geschichte seines ganzen Verlaufs und geben Antwort auf alle die theilweise sehr kleinlichen Vorgänge, welche zu Ungunsten des Calixt zur Sprache gebracht waren. Wir haben in dem ganzen Verlaufe dieser Erzählung auf diese Schrift verwiesen und haben daher, so wichtig sie auch ist, nicht Ursache, länger bei ihr zu verweilen. Nur aus der Vorrede, welche an den Churfürsten von Sachsen gerichtet ist, theilen wir einige Sätze mit, welche uns zeigen, wie Calixt die ihm gemachten Vorwürfe auffaßt. Er verzeichnet darin die Lehren und Neuerungen seiner Gegner in 8 Punkten und läßt den Herzog urtheilen, ob man dem anklagen dürfe, welcher sich mit diesen Behauptungen nicht befreunde.

Die drei letzten sind diese: 1) Wünschen und begehren, daß unter den Christen, welche da glauben an Gott Vater, Sohn und hl. Geist, und daß für ihnen der Sohn sey Mensch geworden, gelitten und gestorben und daß durch dessen Tod

---

seines Gnadenstandes beraubten, nicht so kurz, wie er wollte, mit Verweisung auf 1 Cor. 6, 10. entschieden werden könne, da doch Grotius zugegeben hatte, daß die einen der da genannten Sünden schon um der That willen tödtlich seyen, andere aber wieder erst dann, wenn ihnen ein langwieriger Versatz vorangegangen oder wenn sie zur Gewohnheit geworden. Calixt legte diesen Einwand dem H. so aus, als ob dessen Meinung die wäre, man könne die in 1 Cor. 6. verzeichneten Sünden auch begehen ohne Gefahr für seinen Gnadenstand. H. vertheidigte sich gegen diese Auslegung schon in der Vorrede zu seiner dialysis. Sein „Muster und Ausband ꝛc.“ ist aber ausdrücklich dieser Beschuldigung entgegengesetzt. In der angeführten Schrift wiederholt aber C. diese Beschuldigung und auch andere schon vorher erhobene, wie die, „daß die Menschheit und der Leib Christi auch außerhalb des Sakramentes sich also einigen, daß auch Todsünden diese Einigung nicht aufheben könnten.“ Darauf antwortete dann H. in seinem „Gewissenswurm.“

und Verdienst Vergebung der Sünden und das ewige Leben zu erlangen: wünschen, spreche ich, und begehren, daß unter diesen, welche also glauben, insonderheit im Römischen Reiche teutscher Nation, die Uneinigkeit möge aufgehoben oder nur vermindert werden, ist so viel als Gott verleugnen und atheismum einführen.

2) Es muß insonderheit als ein ἄθεος und verruchter Mensch gehalten und gescholten werden, der hievon seine unmaßgeblichen Gedanken eröffnet und unvorgreifliche Vorschläge thut.

3) Wie zu Wittenberg und zu Leipzig jederzeit schwere Sprüche der Schrift ausgelegt und schwere Nebenfragen erörtert und in suma religionis Streitigkeiten decidirt werden, dabei muß es verbleiben und niemand davon abweichen, wenn er nicht als ein heterodoxus gehalten und verfolgt werden will. —

Es war dieß die letzte Schrift, in welcher Calixt sich mit seinen Gegnern zu schaffen machte. Er antwortete auf keine der Schriften mehr, welche jetzt erst wie eine Sündfluth wider ihn und seine Anhänger hereinbrachen*). Calov, seit

*) Auf des Calixt Verantwortung entgegneten Weller in der „Abwischung der unchristlichen Lästerung, damit G. Calixtus in seiner so genannten Widerlegung und Verantwortung die Ehre Jesu Christi beschmützet ꝛc. ꝛc. 1652." und in seiner „anderen Prob Calixtinischer öffentlich ausgesprengter, nunmehr aber in seiner so genannten Widerlegung wiederholter Verantwortung. 1652". Scharf in seiner „protestatio adversus Calixti atrocia scandala orbi christiano data et contra fallacissima ejusdem crimina et calumnias gravissimas in der christlichen Widerlegung und Verantwortung. 1652". Calov in der praefatio apologetica zu seiner synopsis controversiarum potiorum, quae ecclesiae Christi cum haereticis et schismaticis modernis, Socinianis, Anabaptistis, Weigelianis, Remonstrantibus, Pontificiis, Calvinianis, Calixtinis aliisque intercedunt, secundum

1650 in Wittenberg, war an die Spitze der Gegenpartei getreten und hörte keinen synkretistischen Laut, ohne ihm in einer Schrift zu begegnen. Was die Gegner aber insbesondere in Aufregung erhielt, war, daß Calixt, ungeirrt durch ihre bisherige Einsprache, in seinem Bestreben fortfuhr, die zwischen den Konfessionen obschwebenden Differenzen nach seiner Weise als leicht zu überwindende darzustellen *). Dieß erschien ihnen um so bedenklicher, als gerade in dieser Zeit auch die Uebertritte mehrerer vornehmer Männer zum Katholicismus erfolgten, welche bei der Verbindung, in welcher Calixt mit ihnen gestanden hatte, ihm von seinen Gegnern zur Last gelegt wurden. Der erste ist der Graf Christophorus von Rantzau, der andere der Landgraf Ernst von Hessen. Der erstere trat im J. 1650, der andere im Jahr 1652 zur katholischen Religion über. Es lag den Gegnern nahe, dem Calixt eine Schuld an diesen

---

seriem articulorum A. C. ita propositorum, ut tum materia disputationum, tum idea locorum communium elenchticorum exhibeatur. 1652.

*) Es waren um diese Zeit mehrere hierauf bezügliche Schriften erschienen. Nemlich das dann auch der „Widerlegung" beigedruckte desiderium et studium concordiae ecclesiasticae zuerst 1650 resp. Hildebrando. Dann judicium de controversiis, quae inter Lutheranos et Reformatos agitantur et de mutua partium fraternitate atque tolerantia, propter consensum in fundamentis (zuerst ohne Wissen des Calixt 1650 edirt (prolegomena zur Verantwortung §. 12). Später (1658) von Frdr. Ulr. Calixt in der consultatio de tolerantia reformatorum circa quaestiones inter ipsos et Augustanam confessionem professos controversas. — Endlich 1652: Discurs von der wahren christlichen Religion und Kirche, auf Begehren einer hohen fürstlichen Person vor 20 Jahren aufgesetzt ꝛc. ꝛc. Latermann aber hatte 1650 herausgegeben: G. Cassandri, theologi quondam in pontificia ecclesia tractatus de officio pii viri, in hoc ecclesiae universae, occidentalis imprimis, dissidio. —

Uebertritten beizumessen. Graf Rantzau hatte sich eine Zeitlang bei Calixt in Helmstädt aufgehalten und war von ihm in seinen Studien geleitet worden. Als er dann in Rom übertrat, schrieb er an Calixt, der, als das Gerücht von seinem Uebertritt nach Deutschland gekommen war, ihn davon abzubringen gesucht hatte, er würde nicht so leicht dazu gekommen seyn, wäre Calixt nicht durch seine Lehren sein Wegweiser geworden*). Das war freilich ein Bekenntniß, welches den Gegnern sehr zu Statten kam. Das aber vergaßen sie dabei, daß Calixt gute Gründe hatte, den Brief als nicht aus Rantzau's Feder gekommen zu betrachten**). Ein mit den da-

*) Hülsemann theilt in seinem „Gewissenswurm" p. 989 ff. Stelle aus dem Briefe des Rantzau mit: „Ad hunc salutis portum Te invitare non desinam, ad quem sedulo pervestigandum tua imprimis opera me excitatum profiteor. Nam Romanam ecclesiam, unam illam, sanctam, catholicam et apostolicam esse, non tam facile mihi licuisset perspicere, nisi antea tuo ductu certo credidissem, eam non Antichristi sedem et babylonicae meretricis lupanar, sed vere ecclesiam etiam nunc esse, et salutis spem pie in ea viventibus neutiquam denegendam, eo quod praecipua fidei capita, quibus fundamenti instar salus nostra innititur, salva et immota retineat. De reliquis, sin absque partium studio esset, unionem aliquam vel saltem syncretismum iniri posse existimabas. Ad haec multa temerario illo reformationis tumultu abrogata dolebas, quae cum magno pietatis emolumento potuissent retineri; multa quoque ecclesiae catholicae falsa et absurda fatebaris affingi, quae aut plane ignoret, aut ipsa improbet. Ita tu Hermae vialis instar in bivio defixus, digito intento viam, qua ad ecclesiam catholicam pergerem, mihi subindicasti." — Der Brief ist im J. 1651 zu Rom gedruckt erschienen, sammt dem Brief des Calixt an den Grafen. — Eine Widerlegung des Briefs in Calixt's responsi ad Ernestum Hassiae Landgrafium appendix. 1652.

**) Calixt weist in obiger Schrift nach, daß der Brief, welchen er von Rantzau erhalten, von dem in Rom erschienenen vielfach ver-

maligen Verhältnissen Vertrauter konnte aber leicht dazu kommen, denselben in schlauer Weise zur Beschönigung des von Rantzau gethanen Schrittes unterzuschieben.

Was aber den Landgrafen von Hessen anlangt, so erregte das schon Mißtrauen, daß er zu dem Kolloquium, welches er vor seinem Uebertritt zu Frankfurt zwischen 3 Theologen, einem Katholiken, einem Reformirten und einem Lutheraner veranstalten wollte, lutherischer Seits gerade den Calixt als einen Mann wählte, dessen „Moderation" bekannt wäre. Wenige Tage nach seinem Uebertritt schrieb auch er, ähnlich wie Rantzau, an Calixt*).

---

schieden sey, auch, daß beide von Rantzau nicht verfaßt seyn könnten. — Ueber Rantzau cf. Moller cimbria literata. tom. I. p. 520.

*) Der Brief in Hülsemann's Gewissenswurm p. 933. „Difficulter Tu quidem statues in conformitate principiorum tuorum, me cum praejudicio salutis meae priorem unitatem fuisse amplexum et mihi illicitum fuisse reditum ad ecclesiam, a qua Calviniana communio recesserat. Ego libenter profiteor (ut ante me fecit Ranzovius in suis ad Te literis) me tuis principiis et scriptis non tantum pl. profecisse, sed etiam ex iis liquido perspexisse, quam sit necessarium concilliorum generalium agnoscere autoritatem, in ecclesia primitiva salubriter eminentem, et sequentibus seculis, s. sancto ab initio dirigente indubio continuatam." — Da die Herzoge von B. dem Calixt den Urlaub zu dem Kolloquium in Frankfurt verweigerten, an welchem außer Calixt der Kapuziner Valerianus Magnus und der reformirte Theologe Crocius Theil nehmen sollten, so äußerte sich Calixt schriftlich über die Bedenken des Landgrafen, und ließ seine Briefe dann auch im Druck erschienen. Es sind deren 4. Das responsum Calixti ad Ernestum — responsi continuatio — appendix responso suo opposita — appendix ad Ernestum altera. Sie enthalten kurz zusammengedrängt seine schon anderwärts ausgesprochenen Ansichten über das Verhältniß der 3 Konfessionen.

Diese Vorgänge trugen viel bei zu dem erneuten Entschluß der Gegner, durch gemeinsame Maßregeln die Calixtinische Bewegung zu unterdrücken.

Die Fürsten und namentlich die Braunschweigischen waren bisher der Meinung, es lasse sich der Streit noch beilegen, wenn man nur beide Theile zum Stillschweigen vermöge. Aber schon im Januar 1651 sprach sich die Wittenberger Fakultät in einem Gutachten an den Churfürsten dahin aus, daß dieser Weg nicht zum Ziel führe. Sie hielt vielmehr eine gründliche Widerlegung der gegnerischen Lehre und eine Zusammenkunft rechtgläubiger Theologen für nöthig. Wo sie mit diesem Vorschlag hinauswollte, sieht man leicht. Die Lehre der Helmstädter sollte als Häresie behandelt werden, und ein Convent rechtgläubiger Theologen sollte über sie zu Gericht sitzen. Der Churfürst billigte auch den Vorschlag der Wittenberger Fakultät in so weit, daß er auf den 19. Januar 1652 einen Convent in Leipzig ausschrieb, auf welchem nur rechtgläubige Theologen zusammenkommen sollten. Nur die sächsischen Herzoge waren eingeladen, Deputirte ihrer Universität dazu zu schicken. Sie aber gehen nicht gleich sehr auf diesen Vorschlag ein. Sie möchten, daß wenigstens auch auswärtige, nicht so unmittelbar bei dem Streit betheiligte Theologen mitberufen würden und störten damit den Anschlag der Wittenberger und Leipziger Theologen. Diese fahren zwar fort auf den Convent zu dringen, dringen darauf, daß „Calixtus solch' unerhörtes Schmähen unserer Religion, dazu sich seine Herrschaft und dero ganzes Land bekennt, verboten und Widerruf auferlegt werde", und verfertigen auch zu dem Ende ein Verzeichniß aller der Punkte, welche sie in der Lehre der Helmstädter als irrige bezeichnen. Aber den Convent brachten sie doch nicht zu Stande, wie Calov sagt, „wegen der Jenensium, die Calixto favorisirten."

Hülsemann sorgte wenigstens für die Publicirung

dieſes Verzeichniſſes, indem er es ſeinem „Calixtiniſchen Gewiſſenswurm“ vorſetzte *), einem Buche, das zwar mit großer Heftigkeit geſchrieben iſt, aber doch auch ſehr viel Richtiges wider die Helmſtädter Lehre enthält. — Auch der letzte Verſuch, der gemacht wurde, den Streit zu vergleichen, mißlang. Das **corpus Evangelicorum** zu Regensburg erließ unter dem 9. Januar 1654 ein Schreiben an den Churfürſten von Sachſen, worin dieſer nochmals aufgefordert wurde, beiden Theilen bis zum Austrag der Sache auf einem Kolloquium Stillſchweigen aufzulegen. Aber ſchon der Landgraf von Heſſen-Darmſtadt war dieſem Vorſchlag zuwider und der Churfürſt ſprach ſich in ſeiner Antwort geradezu dahin aus, daß man wohl denen, die von der Wahrheit unſerer Kirchenbücher wichen, könne und ſolle zu ſchreiben verbieten, „aber dem hl. Geiſt „könne man nicht das Maul ſtopfen; noch deſſen Dienern wehren, die Wahrheit wider öffentlich ausgeſprengte und in vielen „irrigen Schriften enthaltene Irrthümer zu vertreten oder den „Widerſpenſtigen und ihren verführeriſchen Schriften ſich zu „widerſetzen.“

Die churſächſiſchen Theologen konnten alſo hoffen, daß ihr

*) Calixtiniſcher Gewiſſenswurm, aus ſeinen wider die evangeliſche, von ihm ſelbſt eidlich beſchworene, aber ſchändlich verlaſſene und verläſterte Wahrheit, in deutſch und lateiniſcher Sprache ausgelaſſenen Schriften, ſonderlich aus der Dedikations-Schrift an ſeine genannte Widerlegung, Verantwortung und Antwort entdeckt und erwieſen durch Joh. Hülſemann. Leipzig 1654. Voranſteht das Verzeichniß der Calixtiniſchen Irrthümer unter dem Titel: „ungefährlicher Entwurf Helmſtädtiſcher und anderer, als Chriſtiani Dreiers zu Königsberg und Latermanni zu Halberſtadt Neuerungen.“ Er war von den churſächſiſchen Ober-Conſiſtorial-Räthen verfaßt und am 6. Auguſt 1652 den Wittenberger Theologen zugeſchickt worden, und enthielt bereits 5 Haupt- und 91 Special-Punkte wider die Calixtiner. Calov hist. syncr. p. 1096.

Man, die Calixtinische Lehre schlechthin als Häresie zu bezeichnen, wider welche die ganze Kirche sich erkläre, durchgehen werde. Zu diesem Ende verfaßten sie eine Schrift, in welcher alle Lehren verzeichnet waren, in denen ihnen die Calixtiner von der Augsburger Konfession abzuweichen schienen. Sie zählten nicht weniger als 85 Punkte auf. Diese Schrift, welche zuerst von den Leipziger und Wittenberger Theologen unterschrieben war, wurde sodann auch den fürstlich sächsischen Häusern mitgetheilt. Man hätte damit eine neue Konfessions-Schrift der luth. Kirche gewonnen und die der Calixtinischen Richtung Zugethanen wären damit öffentlich als Schismatiker erklärt gewesen. Als aber die churſächsischen Theologen noch daran arbeiteten, die Zustimmung zu dieser neuen Konfessions-Schrift zu erlangen, welche den Titel führt, **consensus repetitus fidei vere Lutheranae**, starb **Calixt** am 19. März 1656 *). Mit seinem Tod ruhte der Streit für eine kurze Weile, um dann mit verdoppelter Heftigkeit auszubrechen. Ehe wir ihn weiter verfolgen, gehen wir zu unserer Hauptaufgabe über, zu der die theologische Bedeutung, welche dieser Streit hat, zu erforschen.

*) Die Geschichte aller dieser Verhandlungen in dem Bericht der Wittenberger Fakultät vom J. 1669 an den Churfürsten Joh. Georg II; in dem Bedenken der Jenaer Fakultät vom consensus repetitus und dem Calixtischen syncretismus vom J. 1680 und in **Calovs** Bericht über der Herrn Jenensium theologorum Bedenken. Alle 3 Schriften finden sich in **Calovs** hist. syncr. p. 563 sqq. p. 999 sq. p. 1091 sq.

Zweiter Abschnitt.

Die theologische Bedeutung des Streites.

Die vorstehende Geschichtserzählung hat uns noch keinen genügenden Aufschluß über die theolog. Bedeutung dieses Streites gegeben. Hören wir die Gegner, so bedroht die Calixtinische Richtung den Bestand der lutherischen Kirche. Unter dem Schein, ihr zugethan zu seyn, will Calixt ihr Meinungen und Ansichten aufdrängen, welche ihrem innersten Wesen widerstreben. In Calixt hat es sich gezeigt, wo es hinaus wolle mit jener humanistisch-melanchthonianischen Richtung. Denn die Calixtinische Theologie ist nur die reife Frucht derselben und der Verdacht ist dadurch gerechtfertigt, welchen die lutherische Kirche von jeher gegen jene Richtung hatte. Hören wir aber den Calixt, so ist dieses Geschrei, welches die Gegner über eine den Bestand der lutherischen Kirche bedrohende Richtung erheben, ein ganz grundloses, und ist die Schuld des ganzen Streites nur den Untugenden der Gegner beizumessen. Diese können es nicht vertragen, daß sie durch eine intelligentere Richtung, welcher sie selbst fremd geblieben sind, beschämt werden sollen*). Wenn die Helmstädter das

*) Calixt an Schwarzkopff (bei Henke I. p. 135). Es ist eine conspiratio und conjuratio wider die Julius Universität, per quam putant luminibus suis obstrui, et si studia, quae hic urgentur et inculcantur, obtineant, se nullo in pretio fore. —

Studium des klassischen und des kirchlichen Alterthums mit Eifer betreiben und empfehlen, weil sie darin die Quellen sehen, auf welche die Theologie immer wieder zurückgehen und aus welchen sie immer wieder schöpfen muß, wenn sie jung und frisch bleiben will, so verdächtigen die Gegner diesen Eifer aus keinem anderen Grunde, als weil sie kein Auge und keinen Sinn haben für die wahre und rechte Bildung. Wenn den Helmstädtern die Zerrissenheit der Kirchen zu Herzen geht und wenn sie Versuche machen zur Heilung des unseligen Zwiespaltes, so schreien die Gegner über Gefahr, welche der lutherischen Kirche drohe, weil sie von dem Haß nicht lassen wollen, von dem sie wider die anderen Konfessionen erfüllt sind. Sie haben es der Universität Helmstädt immer noch nicht verziehen, daß diese zur Zeit des Abschlusses des Konkordienwerks von der Theilnahme daran wieder zurückgetreten und der Ubiquitätslehre nicht zugefallen ist. Von daher schreibt sich ein Groll wider Helmstädt, der immer nur des Anlasses zu neuem Ausbruch wartet. Und von daher datirt sich ihr Mißtrauen. Weil die Helmstädter die Ubiquitätslehre verwerfen, sollen sie keine guten lutherischen Christen seyn, gleich als ob die lutherische Kirche mit der Ubiquitätslehre stünde und fiele. Von solchem Groll und Mißtrauen geleitet verdächtigen die Gegner, was immer von Helmstädt ausgeht, und bergen sie hinter dem Vorwande, daß bedenkliche Meinungen zu bekämpfen seyen, die Herrschsucht, von welcher erfüllt sie wollen, daß ihre Ansichten auch in Punkten, welche außerhalb des eigentlichen Glaubensgebietes liegend nur die Wissenschaft angehen, für alle die leitende Norm seyn sollen. —

Welcher von beiden Theilen hat nun Recht? Darüber werden wir erst entscheiden können, wenn wir uns genauer mit den Ansichten des Calixt bekannt gemacht haben. Und dieß dürfen wir nicht länger verschieben. Wollen wir uns aber diesem Geschäfte unterziehen, so können wir, so groß auch die

Anzahl der einzelnen Sätze ist, um deretwillen Calixt von den Gegnern angefochten worden ist, doch nicht in Zweifel seyn, bei welchen wir den Anfang zu machen haben. Das hat sich im Verlaufe des Streites doch deutlich genug herausgestellt, daß sein studium concordiae, daß seine Auffassung des konfessionellen Verhältnisses es ist, welches den Mittelpunkt des Streites bildet. Alle Gefahr, welche die Gegner für die lutherische Kirche fürchten, leiten sie von diesen hierüber ausgesprochenen Ansichten des Calixt ab. Wir werden darum mit diesen nicht allein den Anfang machen, sondern auch bei weitem am längsten bei ihnen verweilen müssen. Denn hiebei haben wir Gelegenheit, die ganze Grundeigenthümlichkeit der Calixtinischen Theologie kennen zu lernen, und hier muß es sich zeigen, ob Calixt Ansichten hat, welche den Principien der lutherischen Kirche widerstreben und ob die Gegner Ursache und Recht hatten, Widerspruch einzulegen.

Die Ansichten des Calixt über die Stellung der Konfessionen zu einander; das Verhältniß, in welchem diese zu den Principien der lutherischen Kirche stehen, die Wahrung dieser Principien, wie sie von den Gegnern versucht wird, und die Bedeutung des Streites, wie dieselbe durch gleichzeitige mit denen des Calixt dem Wesen nach übereinstimmende Versuche gesteigert wird, das sind die Punkte, welchen wir in diesem Abschnitt unsere Aufmerksamkeit zuzuwenden haben. Es wird sich dann zeigen, warum wir den anderen Punkten, um deretwillen Calixt noch ist in Anspruch genommen worden, einen so kleinen Raum verstatten.

Cap. I. Des Calixt studium concordiae.

Calixt hatte es sich zur Lebensaufgabe gemacht, an der Beseitigung des unheilvollen Religionszwistes, welcher seit dem 16. Jahrhundert eine Spaltung der Kirche in 3 Konfessionen

zur Folge gehabt hatte, an ſeinem Theile mit zu wirken. Wovon er Anlaß nahm, die Kirchen zur Theilnahme an ſeinen Beſtrebungen aufzufordern und für dieſelben zu gewinnen, das haben wir oben erzählt. Hier haben wir zu zeigen, was Calixt that, um die Möglichkeit einer ſolchen Beſeitigung des Zwieſpaltes theologiſch darzuthun. Wir halten uns auch hier an die Reihefolge, in welcher ſich ſeine Gedanken und Vorſchläge entwickeln, um zu ſehen, wie er allmählig ſeinem Ziele näher rückt. Gehen wir daher von der allgemeinen Betrachtung über das Verhältniß der Konfeſſionen aus, wie ſie Calixt ſchon in ſeinem **tractatus de arte nova** ausſpricht. Es iſt dieſe. Er iſt durchdrungen von der Ueberzeugung, daß es zu einer Spaltung in der Kirche gar nicht gekommen wäre, wenn alle Theile mit größerer Mäßigung und Ruhe verfahren wären. Ein unberechenbarer Schaden ſcheint ihm dadurch entſtanden zu ſeyn, daß man ſo bald die Hoffnung auf eine Vereinbarung aufgab und daß nun von allen 3 Konfeſſionen eine Entwicklung ihres Lehrbegriffs vorgenommen wurde, bei welcher man ſein Abſehen gerade auf eine recht ſchroffe Antitheſe richtete. Jetzt, das ſieht Calixt ſelbſt, liegen die Lehrbegriffe der 3 Konfeſſionen ſo weit auseinander, daß nicht abzuſehen ſcheint, wie ſie eine freundlichere Stellung zu einander einnehmen oder gar vereinbart werden könnten. Aber eben darum, meint er, ſey zu fragen, ob ſie denn von Anfang an recht daran gethan hätten, ſich ſo weit von einander zu entfernen und ob eine ruhigere Zeit nicht den Beruf hätte, ſtatt die Antitheſen ſo ſchroff feſtzuhalten und auszubilden, vielmehr den gemeinſamen Grundlagen der Bekenntniſſe nachzugehen. Solcher, behauptet er, ſeyen mehr vorhanden, als man auf den erſten Blick anzunehmen geneigt ſey. Würde man ſie mehr ins Auge faſſen, ſo würde das Verhältniß der Konfeſſionen und ihres Lehrbegriffs zu einander ſich anders ſtellen. Um einer ſolchen Betrachtung Eingang zu verſchaffen, fordert er zu einer erneuten Erörterung

der Kontroversen auf. Der oben erwähnte Streit mit Nihusius gibt ihm, wie wir wissen, Anlaß, sich mit einer solchen Aufforderung zunächst an die Katholiken zu wenden. Wir erzählten zuerst, wie weit er auf Anlaß dieses Streites seine Gedanken eröffnet. Beide Theile, Protestanten und Katholiken, will er, sollten zusammentreten und ruhig und leidenschaftslos gegenseitig Beweise für ihre Lehren beibringen. Eines solchen Beweises, sagt er, dürften sich freilich beide Theile nicht weigern. Auch von den Katholiken hofft er, daß sie den Vorschlag des Nihusius, wornach nur den Protestanten der Beweis ihrer Lehre zukomme, die Katholiken aber für ihre Lehre sich als auf ein verjährtes Recht, das nicht mehr erst zu beweisen sey, berufen dürften, verschmähen würden. Die erste Grundbedingung müßte die seyn, daß beide Theile für ihre Lehre Rede ständen. Die nächste Aufgabe, fährt er fort, sey dann die, daß man nach gleichen Grundlagen sich umsehe, von welchen beide Theile ausgehen könnten. 2 Grundsätze stellt er auf, welche von beiden Theilen anerkannt seyen. Der eine ist der: daß was die heil. Schrift lehre, unwidersprechlich wahr sey. Der andere der: daß was die Kirche lehre, unwidersprechlich wahr sey. Beide Theile kämen darin überein, daß ihre Lehre nur dann die wahre sey, wenn sie wirklich mit der heil. Schrift und wenn sie mit der Lehre der Kirche übereinstimme. Beide Theile hätten also den Beweis dafür zu liefern, und den Sieg habe der Theil davon getragen, welcher diesen Beweis am besten zu liefern vermöge. —

Die nächste Frage, welche uns hier entgegentritt, ist nun die, warum Calixt sich nicht mit der Forderung des einen Beweises, des aus heil. Schrift begnügt, dann inwiefern daraus, daß eine Lehre Lehre der Kirche sey, auch folge, daß sie die wahre sey. Die Antwort auf diese beiden Fragen gibt Calixt in seiner Lehre von der Tradition. Diese haben wir daher zuerst darzulegen. Er entwickelt sie in dem prooemium zu der

Vincentius commonitorium, in der digressio de arte nova Nihusii; und in einer unter seinem Präsidium von Henichius gehaltenen Disputation de auctoritate antiquitatis ecclesiasticae v. J. 1639. Darin schließt er sich ganz an die Lehre des Vicentius an, wie dieser sie in seinem commonitorium entwickelt. Wir begegnen in der Sache selbst keinen neuen und eigenthümlichen Gedanken. Bedeutsam ist nur die Anwendung, welche Calixt dieser Lehre auf die Zustände der Gegenwart gibt. Er beginnt mit dem Satz des Vincentius: duo sunt principia, ex quibus articuli fidei et quae ad salutem necessaria sunt, probari debeant, scriptura videlicet et traditio ecclesiastica. Man könnte darnach glauben, daß Calixt eben darum einen doppelten Beweis, einen aus der heil. Schrift und einen aus der Tradition begehre, weil ihm die heil. Schrift allein zur Erforschung der Wahrheit, somit also auch zum Beweis der Wahrheit nicht auszureichen scheine. Aber Calixt verwahrt sich sogleich gegen eine solche Auffassung seiner Meinung. Er bekennt sich ganz unzweideutig zu dem Satze, daß die heil. Schrift die einzige Quelle sey, aus welcher die geoffenbarte Wahrheit geschöpft werden könne, und spricht ganz bestimmt die Ueberzeuguug aus, daß in der heil. Schrift alles und zwar ganz klar und deutlich enthalten sey, was man zur Erlangung des Heiles zu wissen brauche. Die Lehre von der sufficientia und der perspicuitas scripturae s. stellt er, um Mißverständnissen vorzubeugen, jedesmal seiner Erörterung der Lehre von der Tradition voraus, und entwickelt sie ganz so, wie diese Begriffe in den protestantischen Dogmatiken gefaßt sind. — Was versteht er aber denn unter Tradition und wie bestimmt er das Verhältniß zwischen ihr und der heil. Schrift? Tradition definirt er als testimonium ecclesiae, quod de doctrina ab apostolis et primis ejus praeconibus et mystis accepta perhibet (pr. ad V. p 28) oder als priscae catholicaeque ecclesiae testimonium et consensum,

quo illa ipsa, quae in scripturis proponuntur, dogmata comprobentur (Henich. de auct. antiq. I.). Die Tradition iſt ihm alſo das Zeugniß, welches die Kirche von der Lehre der heil. Schrift ablegt. Dieſe Lehre entnimmt aber auch nach ſeiner Behauptung die Kirche keinem anderen Orte als eben der heil. Schrift. Die Tradition hat alſo weder einen anderen Inhalt als die heil. Schrift, noch hat ſie eine andere Quelle, aus welcher ihr die Wahrheit zukommt, als die heil. Schrift. Die von ihr überbrachte Lehre iſt alſo nur darum die wahre, weil, und nur dann die wahre, wenn ſie ihren Inhalt aus der heil. Schrift entnommen hat. Aus dieſem Grunde reiht Calixt an ſeine Ausſage von den zwei Principien gleich die andere an, daß nichts deſtoweniger die heil. Schrift das unum primum et summum principium ſey *).

Calixt nimmt darum ferner die Tradition nicht da in Anſpruch, wo es ſich um die Frage handelt, welches die eigentliche und urſprüngliche Quelle ſey, aus welcher die geoffenbarte Lehre geſchöpft werden könne, ſondern nur da, wo es ſich um den Nachweis der bereits vorhandenen Lehre handelt. Da aber beruft er ſich neben der heil. Schrift auf die Tradition, aus keinem anderen Grunde, als weil ihm die Tradition der kürzere und doch ausreichende Weg ſcheint, auf welchem der Beweis für die Wahrheit der Lehre geführt werden könne.

Berufe man ſich für die Lehre allein auf die heil. Schrift,

*) Henich: de auct. antiq. th. I. Statuit (Vincentius) duo principia, ex quibus articuli fidei et ea quae ad salutem necessaria sunt, probari debeant scripturam videl. et traditionem ecclesiasticam. Posterioris tamen auctoritas pendet a priori et hinc demonstratur nobisque innotessit, ut nihilominus unum tantum sit simpliciter primum et summum principium. Nemo autem, quum traditionem ab antiquis scriptoribus commendari audit, doctrinam intelligat a scriptura canonica alienam vel in ea non comprehensam sed potius ecclesiae priscae catholicaeque testimonium. . .

ſagt Calixt, ſo entſpinne ſich ſo leicht ein Streit über die Auslegung der einzelnen Schriftſtellen, aus denen man den Beweis führen wolle. Die Erfahrung habe zu allen Zeiten gezeigt, wie die Gegner durch falſche Interpretation der heil. Schrift ſich der in derſelben enthaltenen Wahrheit zu entziehen wüßten. Glücklicher und leichter begegne man den Gegnern durch Berufung auf die Tradition, darauf nemlich, daß die in Anſpruch genommene Lehre von jeher Lehre der Kirche geweſen ſey*). Die Tradition legt alſo Zeugniß ab von dem Sinne, in welchem die Kirche in dem betreffenden Fall die Ausſagen der heil. Schrift aufgefaßt hat**). Um dem Streit, welcher ſich über

*) Ibid. th. 3. „Neque enim existimandum est propterea traditione aut testimonio antiquitatis opus esse, quod sufficienter omnia ad salutem necessaria ex scripturis probari nequeant. Nam nullum profecto dogma, nullum sacramentum, quod quidem ex vi institutionis divinae effectum spiritualem et supernaturalem habeat, nullum praeceptum morale afferri potest, quin in scripturis contineatur, vel saltem ex illis manifeste deduci queat. Traditione itaque opus ideo tantum est, quia, sicut Vincentius monuit, non omnes uno eodemque modo scripturas interpretantur, ut, qui nova et falsa fundamentali doctrinae adversa invehunt, ex iis quae alioquin admittere et aliter interpretari nequeunt promtius convincantur.“ — Eccardi diss. de scriptura s. praeside Calixto. 1649. th. 12. In refutatione haereticorum, qui clarissima scripturae dicta in pravum sensum torquent, recte adhibetur testimonium primitivae ecclesiae, non quasi ex sola scriptura non possint convinci haeretici, sed ut videant, ei sensui, quem verba scripturae pro se ferunt, semper inhaesisse catholicam ecclesiam, quae secundum ipsam quoque scripturam in fundamentis fidei errare non potest.

**) Pr. ad Vinc. p. 28. Alias ipsa quoque lex divina, s. sacra scriptura est traditio: sed, quod observari cupimus, Deus in scriptura, quam per prophetas et apostolos condi voluit, mysteria s. articulos fidei et sacramenta saluti nostrae ne-

die Auslegung der heil. Schrift erheben kann, zu entgehen, bietet ſich dann ein bequemes Mittel dar, wenn gefragt wird, wie die frühere Kirche darüber gedacht habe. — Iſt dieſer Weg aber, wie ein bequemer, ſo auch ein ſicherer? Iſt die Wahrheit einer Lehre damit erwieſen, daß man nachweiſt, ſie ſey von jeher Lehre der Kirche, oder wenigſtens, ſie ſey Lehre der alten Kirche geweſen? Dieſe Frage iſt gleich bedeutend mit der oben aufgeworfenen zweiten, in wiefern daraus, daß eine Lehre Lehre der Kirche ſey, auch folge, daß ſie die wahre ſey? Dieß behauptet Calixt und ſucht es zu beweiſen durch Berufung auf die Verheißung, welche Chriſtus ſelbſt ſeiner Kirche gegeben hat, daß er ſie in der Wahrheit erhalten wolle. Daraus folgt ihm, daß die Kirche in den zum Heil nothwendigen Glaubenspunkten nicht irren könne, daß ſie die Wahrheit, daß ſie die rechte Lehre habe. Folgt ihm, daß wenn über irgend eine zum Heil nothwendige Lehre ſich Streit erhebt, der Streit zu Gunſten deſſen ſich entſcheidet, der das Zeugniß beibringt, daß die Lehre, die er bekennt, Lehre der Kirche ſey. Zu dieſer Folgerung, behauptet Calixt, ſeyen wir durch die heil. Schrift ſelbſt be-

---

ceſſaria tradit revelando et sciscendo, s. instituendo et mandando: ecclesia vero eadem tradit nec revelando nec instituendo sed de revelatis et institutis divinitus testificando. Usus autem apud ecclesiasticos scriptores obtinuit, ut posteriore hoc sensu vox traditionis potissimum capiatur. . Latermann (notae ad tractatum Cassandri de officio pii viri) und Dreier nennen daher die Tradition die scripturam explicitam und die heil. Schrift die traditionem apostolorum implicitam. Dr. gründliche Erörterung etlicher ſchwerer theoleg. Fragen. p. 16.: „Ja dieß Wort in der Kirche iſt das Wort der Schrift mit mehr Worten erklärt, daß es die Ketzer ſo nicht verkehren können, es iſt scriptura explicita, wie etliche reden, die ausgelegte Schrift. Die scriptura aber iſt traditio apostolorum implicita, die Auslegung der Apoſtel in den Worten der Schrift kurz gefaßt.“

rechtigt, welcher wir eben dieſe von Chriſto der Kirche gegebene Verheißung entnehmen. Aus ihr eben werde der Satz abgeleitet, daß was die Kirche, welche von Chriſto in alle Wahrheit geleitet werde, lehre wahr ſey. Der Beweis, der ſo aus der Tradition geführt werde, ſey ſonach ein ſtringenter, er dürfe nicht nur fidem humanam ſondern auch fidem divinam in Anſpruch nehmen *). Daraus erhellt alſo, in welchem Sinne Calixt die Tradition ein principium nennt. Sie nimmt zwar nach ſeiner Behauptung ihren Inhalt aus heil. Schrift. Schrift und Tradition ſtehen alſo nicht neben einander, als 2 von einander unabhängige Offenbarungsquellen, ſondern alle Wahrheit, welche die Tradition hat, hat ſie der heil. Schrift entnommen **). Aber es liegt eine auf göttl. Verheißung beruhende Gewißheit vor, daß die Kirche der heil. Schrift das Rechte und das Wahre entnimmt. Daraus folgt, daß wir fide divina von einer Lehre wiſſen, ſie ſey die wahre, wenn wir wiſſen, daß ſie

*) Diss. de myst. tr. 17. . . . quia vero tanta adeoque arrogans et obstinata solet esse et est certe hodiernorum haereticorum perversitas, ut sua placita tanquam ipsissimom scripturae sensum obtrudant, Deus, quae est ipsius immensa in nos bonitas, rationem etiam aliam, qua improba eorum audacia retundi et veritas adseri possit, nobis deesse noluit. Commendavit nimirum in verbo suo ecclesiam, cui se sua gratia adfuturum et columnam firmamentumque veritatis praestiturum pollicitus est. Mtth. 28, 20. 1 Tim. 3, 15. Matth. 16, 12.

Prooem. ad Vincent. p. 42. Summa eorum, quae diximus, huc redit, non potuisse fieri, ut ecclesia universa, imprimis ecclesia primorum seculorum in vicem capitum sive articulorum fidei falsitates amplecteretur et ad posteros propagaret, ut ecclesia, inquam, universaliter antiquitus in fundamentis religionis erraret et hoc nobis constare ea certitudine, qua sacris scripturis divinisque promissionibus adsentimur.

**) Pr. ad Vinc. p. 36. Hinc igitur (a scriptura s.) utpote a primo et indubitato fonte limpidaque scaturigine sincerae antiquitatis rivus derivatur.

Lehre der Kirche sey. Folgt, daß es an sich gleichgültig ist, ob wir den Beweis für die Lehre aus der heil. Schrift oder aus der Tradition führen. Das Resultat ist in beiden Fällen das gleiche und anderweitige Gründe dürfen entscheiden, ob wir den einen oder den andern Weg der Beweisführung wählen wollen.

Calixt hat dann die Aufgabe, nachzuweisen, woran man eine Lehre als die Lehre der Kirche erkennen könne. Schon Vincentius hatte 3 Kriterien angegeben, an welchen erkannt werden könne, ob eine Lehre Lehre der Kirche sey. Es sind die der universitas, antiquitas und des consensus. Er nennt sie die notas traditionis. Diese kommentirt Calixt.

Kein gewisseres Kriterium, sagt er, könne für eine Lehre beigebracht werden, als wenn nachgewiesen werden könne, daß alle Partikularkirchen aller Zeiten sie bekannt haben. Von einzelnen Lehren, bemerkt Calixt, könne nun auch ein solcher Nachweis, so weit überhaupt unsere historische Kenntniß von der Lehre der einzelnen Kirchen reiche, beigebracht werden. Zu allen Zeiten und in allen Kirchen habe man die Kindertaufe angenommen, habe man die Auferstehung von den Todten, die Erscheinung Christi zum Gericht, seine Gottheit und Menschheit geglaubt. Aber er beruft sich schon auf das Geständniß des Vincentius, daß nicht für alle Lehren ein solcher Nachweis möglich sey. Wie viel weniger, folgert er, sey es uns möglich, einen solchen zu führen. Schon das sey ein Hinderniß, daß wir nicht gewisse Nachricht haben von den Lehren aller einzelnen Partikularkirchen aller Zeiten. Dann sey auch gar nicht in Abrede zu stellen, daß nicht alle Partikularkirchen aller Zeiten die reine Lehre bewahrt hätten. Die oben angegebene Verheißung Christi schließe das nicht aus, daß Partikularkirchen irren könnten: die Verheißung beziehe sich nur auf die Kirche als solche*). Die Möglichkeit eines vollkommenen Beweises aus

*) Wie Calixt neben der Erfahrung, daß einzelne Kirchen geirrt

der universalitas sey demnach aufzugeben. Es genüge aber auch der Beweis aus der antiquitas. Wenn eine Zeit, sagt Basnage, die Wahrheit hatte, so hatte sie doch gewiß die Kirche, welche von Christo und den Aposteln selbst ist gegründet worden, und sie hatte diese Wahrheit ganz, denn das Christenthum ist eine geoffenbarte Religion und seine Wahrheit darum nicht eine in der Zeit erst allmählig entstandene, sondern sie ist zugleich mit Schrift und Kirche vorhanden**). Kann es auch im allgemeinen geschehen, daß eine Partikularkirche irren kann, so ist doch von der ersten Kirche undenkbar, daß sie der Wahrheit soll entbehrt haben, denn daraus würde ja folgen, daß die Kirche gleich bei ihrem Ausgang nicht im Besitz der Wahrheit gewesen sey, was im Widerspruch mit der Verheißung Christi stände. Dürfen wir also von der Annahme ausgehen, daß die erste von

---

haben, den Satz rechtfertigt, daß die Kirche nicht irren könne, darüber cf. die unter seinem praesidium gehaltene Dissertation von Hackmann 1687. th. 56 u. 57. Er spricht, da von einer duplex auctoritas ecclesiae. Alia est externa, quatenus ipsa videlicet hodie est multitudo et congregatio amplissima.... Alia est auctoritas ecclesiae propria sed nemini infidelium cognita vel credita, quam liceat internam appellare. Haec enim ipsa ecclesiae competit per peculiarem gratiam, directionem et adsistentiam principis sui capitisque Christi et spiritus s. per quem fit, ut universa in rebus ad salutem necessariis errare nequeat. Et hactenus catholica s. universalis ecclesia infallibilis atque adeo columna et firmamentum veritatis est, quod elogium ei tribuit apostolus, 1. Tim. 3, 15. Particulari ecclesiae id ipsum competit, non absolute et simpliciter, sed quousque catholicae vivum et verum membrum esse perseverat.

**) Henichii Diss. th. 7. Neque enim fides catholica tale quidpiam est aut credi debet, quod post multa demum secula hic aut ille ex scripturis eruerit, nedum quod adhuc ex iis eruendum primum sit, sed est doctrina, quae cum scripturis imo ecclesia ipsa coepit et in orbem universum propagata fuit.

den Aposteln gegründete Kirche im Besitz der ganzen Wahrheit gewesen ist, so reicht es vollkommen aus zum Beweis für eine Lehre, wenn wir das Zeugniß dieser ersten Kirche für sie beibringen. Eine Lehre ist also eine unwidersprechlich wahre, wenn sie die Lehre der alten Kirche ist*). Das Zeugniß der 3, höchstens der 4 ersten Jahrhunderte, als der Zeit, in welcher sich die Kirche erweislich vor Verirrungen am treusten bewahrt hat, genügt sonach zum Beweis der Wahrheit einer Lehre. Aber auch für diese Zeit wird die Verheißung Christi, Er wolle die Kirche in alle Wahrheit leiten, nicht so gefaßt, als hätte in ihr der Einzelne nicht irren können. Darum wird auch da, wo nach der Lehre der alten Kirche gefragt wird, die Lehre nicht an dem erkannt, was dieser oder jener vereinzelt sagt, sondern an dem, worin alle übereinstimmen. Es ist der consensus antiquitatis, welcher eine Lehre als die Lehre der Kirche erweist**).

*) Diss. de myst. tr. th. 18. Vera ecclesia est columna et firmamentum veritatis. Ecclesia primitiva diras ab ethnica Roma ejusque imperatoribus persecutiones passa est ecclesia sanctorum et martyrum Jesu et proinde vera. Ergo etiam columna et firmamentum veritatis. Utramque praemissam scripturae atque adeo conclusionem quoque fidei divinae esse, nemo non videt. 19. Quibus ita firmo talo stantibus, quando de dogmatibus aliisque rebus tanquam ad salutem necessariis agitur, rectissime pronunciatur: Quidquid horum primitiva ecclesia universaliter recepit, id quoque nos recte admittimus; quidquid improbavit aut rejecit, nos etiam rejicere oportet; quidquid item ignoravit, nobis quoque sine periculo ignorare licet, ut inter ea quae saluti necessaria sunt, numerari non debeat. —

*) Am kürzesten faßt Calixt die Beschreibung der 3 notae in ff. Stelle zusammen: pr. ad Vinc. p. 30. Prima nota verae et legitimae traditionis est universitas. Interim fieri potest, ut magna pars ecclesiae erroribus infecta deficiat. Tunc, inquit, ad antiquitatem est respiciendum. Quod si in ipsa antiquitate nonnulli ex or bitaverint, quales Origenes et Tertullianus

Calixt weist dann ausführlich nach, wie uns genug Mittel gegeben sind, um historisch den gemeinsamen Glauben dieser ersten Jahrhunderte in Erfahrung zu bringen; wie wir aus den öffentlichen Bekenntnissen und Konciliënbeschlüssen, und wie wir aus den Privatschriften der einzelnen Kirchenlehrer denselben entnehmen könnten. Eine besondere göttliche Vorsehung erkennt er aber darin, daß gerade in dieser Zeit über die wichtigsten Lehren des Christenthums genauere Bestimmungen sind festgestellt worden. — Vergleichen wir von da aus den Begriff von Tradition, welchen Calixt aufstellt, mit dem, an welchem die katholische Kirche festhält, so springt der Unterschied in die Augen. Calixt stellt aufs bestimmteste in Abrede, was doch die katholische Kirche behauptet, daß uns durch die Tradition eine Lehre überbracht werde, welche eben nicht in heil. Schrift enthalten sey. Natürlich, daß er annimmt, die Kirche der ersten Zeit sey nicht allein durch das schriftliche, sondern auch durch das mündliche Wort der Apostel belehrt worden. Aber den Inhalt des mündlich verkündeten Wortes findet er vollständig in dem schriftlich verzeichneten Worte niedergelegt. Das drückt er mit seiner Behauptung von der Sufficienz der heil. Schrift aus. Calixt erwartet sonach auch von der Tradition der ersten Kirche nichts, was nicht schon in heil. Schrift gegeben wäre. Eine Leitung der Kirche durch den Geist Christi nimmt er wohl an, aber die Leitung, wie er sie faßt, geht nur dahin, daß die Kirche den in der Offenbarung mit einemmal gegebenen Schatz der Lehre sich aneigne. Diese Annahme hat also nichts gemein mit der der katholischen Kirche, welcher zufolge nicht sowohl nur eine besondere Leitung, sondern eine Inspiration der Art

---

tunc spectanda est consensio, quid videlicet non unus et alter sed plerique atque adeo paucis exceptis omnes, de quorum sinceritate non dubitetur, uno eodemque consensu aperte, frequenter et perseveranter docuerint.

Statt hat, daß der Kirche die Vollmacht daraus erwächst, neue Lehren zu geben und den Glauben daran zu begehren. Eine solche Annahme verwirft vielmehr Calixt ausdrücklich. Dennoch ist er dem Vorwurf einer Hinneigung zum Katholicismus nicht entgangen. Protestantischer Seits hat ihm, wie wir wissen, Buscher schon seine Lehre von der Tradition als dem alterum principium als eine katholisirende vorgeworfen.

Ehe wir daher in der Entwicklung der Calixtinischen Ansichten weiter fortfahren, hören wir, wie er seine Aussagen über die Tradition seinen Glaubensgenossen gegenüber rechtfertigt. Er thut es in der „gründlichen Widerlegung", in der „exercitatio de trinitatis mysterio 1645" und in dem „appendix ad dissertationem suam de duabus quaestionibus etc. etc." Schon in der in den früher genannten Schriften gegebenen Exposition hatte er sich so ausgedrückt, daß man den Ausdruck principium nicht wohl in seiner bedenklichsten Bedeutung nehmen konnte. Er hatte doch da schon gesagt, daß die hl. Schrift nichts desto weniger das einzige und höchste Princip sey; daß die Tradition nichts anderes sey, als das Zeugniß der Kirche für die Lehre, welche sie aus der hl. Schrift genommen hatte, woraus folgte, daß ihr keine Auktorität in dem Sinne zukommen konnte, wie dieselbe der hl. Schrift zukommt. Daran anknüpfend macht er jetzt geltend, daß das Wort principium doch in verschiedenem Sinne genommen werden könne. Es gebe Haupt- und gebe Unterprincipien. Zur ersten Klasse gehöre die hl. Schrift, zur anderen die Tradition. Die hl. Schrift sey und bleibe der einzige Ort, an welchem die Offenbarung niedergelegt sey. Die Tradition aber sey zunächst nichts anderes als das Zeugniß der Kirche von der Lehre, welche sie eben aus der Schrift entnommen habe. Sonach an sich noch kein principium sondern nur ein testimonium. Wenn aber die hl. Schrift selbst die Verheißung enthalte, daß Christus seine Kirche in der Wahrheit erhalten wolle, so sey doch

eine klare Folgerung aus ihr die, daß die Lehre der Kirche die wahre sey. Was aber hier zunächst eine Folgerung sey, das könne dann doch auch als Princip in der Form aufgestellt werden, daß man sage, man hätte als Wahrheit anzuerkennen, was die Kirche als solche bezeichne. Um den Unterschied, welcher in dem Worte principium liegt, wenn es von der hl. Schrift und wenn es von der Tradition gebraucht wird, genauer zu bezeichnen, nennt dann Calixt die Tradition ein principium secundarium, „weil es seine Dependenz von der hl. Schrift habe", oder pr. subordinatum, weil es der hl. Schrift untergeordnet sey und aus ihr erst seine Kraft und Bedeutung empfange*). Die Unterschiede aber, welche zwischen

*) Gründl. Widerlegung I. §. 35. Seynd demnach die principia nicht einerlei und was in einem Argument eine conclusio ist, kann folgends in andern ein principium seyn. . . §. 82. Wenn nun also aus der Schrift dieser Schluß gemacht ist, nämlich: was die erste uralte allgemeine christliche Kirche einmüthiglich geglaubt, angenommen oder verworfen, dasselbe sollen wir auch glauben, annehmen oder verwerfen: als kann man fortfahren, subsumiren und sprechen: diese Artikel und Lehre hat die erste uralte allgemeine christliche Kirche einmüthiglich geglaubt und gelehrt und die widrige verworfen. Ergo sollen wir es auch glauben und so machen. Der Satz, der zuvor ein Schluß gewesen, wird in diesem letzten syllogismo ein principium, der major oder Vordersatz, darunter man von Glaubensartikeln, Sakramenten und was nöthig zur Seligkeit gehalten oder ausgegeben wird, subsumiren und conclusiones oder Schlüsse machen kann. Und wird nun hieraus der Leser, den Gott in etwas mit Verstand begabt, die Worte Calixti von zwei principiis, die oben angezogen seyn, leichtlich begreifen und verstehen, nemlich, obschon zwei principia gesetzt werden, muß dennoch dem vorigen oder der hl. Schrift das folgende, nemlich der consensus primitivae ecclesiae unterworfen werde und davon seine Dependenz habe, daß nichts desto weniger ein primum et summum, ein Oberst- und Hauptprincipium, welches die hl. Schrift ist, verbleibe. — cf. auch diss. de myst. tr. th. 18.

der hl. Schrift und der Tradition sind, faßt er in folgenden 5 Sätzen zusammen. 1) Die hl. Schrift, sagt er, ist αὐτόπιστος. Man glaubt ihr um ihrer selbst willen, sie hat sich für ihre Auktorität auf kein weiteres Zeugniß mehr zu berufen. Der Tradition aber kommt eine Auktorität zu, nur in so fern und so weit sie auf der hl. Schrift ruht und von ihr abgeleitet wird.

2) Ein einziger deutlicher Spruch aus hl. Schrift genügt zum Beweis einer Lehre. Aus der Tradition aber müssen wir das einstimmige Zeugniß vieler, das Zeugniß von Symbolen und einzelnen Lehrern beibringen, wenn der Beweis gültig seyn soll.

3) Der Beweis aus hl. Schrift darf nie fehlen. Der Beweis aus der Tradition findet nur da seinen Platz, wo wir es mit Häretikern zu thun haben.

4) Der Beweis aus der Tradition wird also hinzugenommen, nicht weil der Beweis aus der hl. Schrift an sich nicht hinreichend und kräftig genug ist, sondern nur, weil die Häretiker damit auf kürzerem Wege widerlegt werden können.

5) Der Beweis aus hl. Schrift ist für jeden verständlich. Der Beweis aus der Tradition ist nur bei den Gelehrten anwendbar.

Fassen wir hier das von Calixt zu seiner Rechtfertigung des Ausdrucks principium Beigebrachte zusammen, so werden

---

Eine zusammenfassende Rechtfertigung des Ausdrucks principium in einer unter dem praesidium des Sohnes, Fedr. Ulr. Calixt von Hingst gehaltenen Disputation de universalis primaevae ecclesiae auctoritate. 1654. th. 5. 23—28. — Wir heben nur den einen Satz aus: traditio est principium secundarium, a priori non solum commendatum eique subordinatum sed per legitimam et bonam consequentiam inde deductum et derivatum, ut cum eo comparatum non sit principium sed conclusio. —

wir ihm wenigſtens nicht nachſagen können, daß er durch Aufſtellung ſeiner Lehre von der Tradition die Auktorität der hl. Schrift beeinträchtigt und dem proteſtantiſchen Princip von der hl. Schrift als der alleinigen Norm des Glaubens Abbruch gethan habe. Der einzige Ort, an welchem die Offenbarung niedergelegt iſt, iſt und bleibt ihm die hl. Schrift. Die Wahrheit, welche die Kirche beſitzt, iſt erſt aus ihr und nur aus ihr hergenommen. Auf die Tradition beruft er ſich, nicht weil er aus ihr etwas beweiſen kann oder will, was er aus der hl. Schrift nicht beweiſen kann, ſondern weil er ſo auf kürzerem und bequemerem Wege ſeinen Beweis glaubt führen zu können. Den Verſuch, aus der Tradition einen Beweis zu führen, wird man an ſich auch nicht anfechten können. Calixt ſagt wohl nicht mit Unrecht wider Buſcher, wenn die Reformatoren vielfältig das Zeugniß aus der Antiquität anführten, ſo thäten ſie es doch auch nicht, um damit wie die Kinder mit den Puppen zu ſpielen, ſondern um daraus für ihre Meinung wider die Gegner einen tüchtigen Beweis zu führen. Nur in der Form des Beweiſes und in dem Werth, den derſelbe hat, liegt ein nicht geringer Unterſchied zwiſchen ihm und den übrigen lutheriſchen Theologen. Calixt glaubt, daß wenn für eine Lehre das einſtimmige Zeugniß der Kirche beigebracht werden könne, dann auch dieſe Lehre darum mehr als ſidem humanam für ſich in Anſpruch nehmen dürfe. Aus der Verheißung Chriſti, daß Er ſeine Kirche in der Wahrheit erhalten wolle, folgert Calixt das Vorhandenſeyn der wahren Lehre in der Kirche in ſo beſtimmter und konkreter Weiſe, daß ſich ihm der Satz ergibt: Für welche Lehre das einſtimmige Zeugniß der Kirche beigebracht werden kann, die erweist ſich damit als eine unwiderſprechlich wahre Lehre. Eine ſo beſtimmte Folgerung aus dieſer Verheißung Chriſti haben die übrigen proteſtantiſchen Theologen nicht mit ihm gezogen.

Kehren wir jetzt, nachdem wir des Calixt Lehre von der

Tradition dargelegt haben, zurück zu seinen Vorschlägen an die katholische Kirche! Indem er zu erneuter Erörterung der von beiden Kirchen bekannten Lehre auffordert, glaubt er also, einen zweifachen Weg der Beweisführung vorschlagen zu dürfen, den aus der Schrift und aus der Tradition. Lutherischer Seits, sagt er, ist man zu beiden Beweisen erbötig.*). Daß die lutherische Kirche sich für ihre Lehre auf die hl. Schrift berufe, das braucht er nicht näher auseinander zu setzen. Anders verhält es sich mit der Behauptung, daß die Lehre der lutherischen Kirche mit der Lehre der alten Kirche übereinstimme. Diese Behauptung mochte den Katholiken weniger oft gesagt seyn. Schon darum und weil er die Beweisführung auf diesem Weg für kürzer und leichter zum Ziel führend hält, führt er diese Behauptung gleich da, wo er zunächst nur an beide Kirchen Vorschläge zur Aufnahme der Erörterung macht, etwas ausführlicher aus. Die lutherische Reformation, sagt er, hat von Anfang an nichts anderes gewollt und gethan, als die Lehre, welche durch so viele Irrthümer und Mißbräuche entstellt war,

*) Gründl. Widerlegung I. §. 16. Calixt spricht und procedirt wider die Papisten also: Wir sind von beiden Seiten darin einig, erstlich daß die hl. Schrift Gottes Wort sey, dann zum andern, daß wahr sey, was in den ersten 5 Jahrhunderten die allgemeine Kirche Christi und die darin gewesenen Lehrer, Bekenner und Märtyrer in Glaubens-Sachen einmüthiglich und gleichstimmend gelehrt haben. Nun wohlan, spricht er, so bin ich erbötig, alles dasjenige, was ich dieserseits als Glaubensartikel oder als zur Seligkeit nöthig affirmire und bejahe, wenn Ihr dessen etwas leugnet, oder Beweis begehren werdet, solches beides aus der hl. Schrift, und dann aus den einhelligen der ersten uralten ungezweifelt wahren und rechtgläubigen christlichen Kirche consens zu erweisen. Dagegen begehre ich gleichfalls, weil so viele Dinge in Religions- und Glaubenssachen bei Euch Papisten sich befinden, die Ihr bejahet, und wir Evangelische verneinen, Ihr wollet gleichmäßig dieselben aus obenangezogenen beiden oder auch nur einem Fundament darthun und beweisen. . . .

von diesen zu reinigen und so die Lehre wieder geltend zu machen, welche in der alten Kirche galt. Er erinnert daran, wie der Mißbrauch der Indulgenzen den Anlaß zur Trennung der beiden Confessionen gegeben habe, wie das eine Lehre sey, welche selbst nach dem Zeugniß katholischer Schriftsteller weder hl. Schrift noch Tradition für sich habe; wie päbstlicher Seits, statt Luthern den von ihm so dringend begehrten Nachweis aus Schrift und Tradition zu geben, mit einer Bannbulle sey geantwortet worden. Calixt fährt dann fort, zu zeigen, wie Luther, auf dem einmal eingeschlagenen Wege fortgehend, die anderen Irrthümer vom Pabste, von dem Abendmal aufgedeckt habe. Mit alle dem hätte er nichts anderes gewollt, als die Lehre der alten Kirche wieder geltend zu machen. Hätten dann die Protestanten auf dem Augsburger Reichstag ihre **confessio Augustana** gegeben, so sey diese nicht so zu verstehen, als habe man sich damit zu neuen, in der Kirche bisher nicht gekannten Dogmen verstehen wollen. Man hätte, nur um dem Willen des Kaisers zu willfahren, das Bekenntniß der alten Kirche in eine neue Form gefaßt. Man hätte eben so gut ganz kurz sagen können, man bekenne sich zu dem Glauben der alten Kirche, wie er in deren Bekenntnissen niedergelegt sey. Und so faßt es jetzt Calixt. Fragt ihr nach unserem Glauben, sagt er am Schlusse seiner **digressio de arte nova**, so antworten wir, es ist derselbe, der in dem apostolischen, dem Nicenischen, Konstantinopolitanischen und Athanasianischen Symbol, den Ephesinischen Anathematismen, dem Chalcedonensischen Bekenntniß, der 5. und 6 ökumen. Synode, der Synode von Milevе und Oranges ausgesprochen ist. Wir glauben, was dort bekannt, und verwerfen, was dort verworfen wird (de arte n. p. 286. 321 sq.).

In dem bisher Mitgetheilten liegt uns der erste Aufruf an die beiden Kirchen vor, zu neuer Erörterung zusammenzutreten, zu einer Erörterung auf den Grundlagen der hl. Schrift

und der Tradition. Wenn jedoch Calixt behauptet, die Lehre der lutherischen Kirche sey keine andere Lehre als die der alten Kirche, so hat er damit zunächst nur einen anderen Weg gefunden, auf welchem er den Gegnern die Wahrheit der lutherischen Lehre zu beweisen gedenkt. Aber das ist noch nicht alles, was er beabsichtigt. Er möchte zugleich einen Gesichtspunkt geltend machen, von dem aus beiden Theilen die gegenseitige Lehre näher gerückt würde, von dem aus sie sich nicht als so schroff einander gegenüber stehend erschienen. Schon in der Behauptung, daß die Lehre der lutherischen Kirche ganz dieselbe sey, wie die der alten Kirche war, liegt zwar etwas, was die Gegner zu milderer Betrachtung stimmen kann. Seit sich an die Augsburger Konfession neue Symbole anreihten, wurde diese Behauptung, daß die lutherische Kirche sich in ihrer Lehre eins wisse mit der der alten Kirche wenigstens seltener mehr gehört. Je leichter es dann geschehen konnte, daß bei den Gegnern die Meinung sich festsetzte, es wäre, weil neue Symbole vorlägen, das auch eine neue Lehre, zu welcher sich die Lutheraner bekennten, desto größer wurde ihr Vorurtheil gegen die lutherische Kirche, desto größer ihre Abgeneigtheit gegen dieselbe. Da konnte schon damit etwas gewonnen seyn, daß recht bestimmt die Behauptung geltend gemacht wurde, die lutherische Kirche wolle keine andere Lehre haben, als die der alten Kirche. Aber dabei konnte Calixt nicht stehen bleiben. Entweder mußte er an die Gegner die Zumuthung stellen, daß sie, indem sie die Lehre der luth. Kirche als eine mit der der alten Kirche übereinstimmende Lehre anerkennten, die Unwahrheit ihrer eigenen Lehre geradezu eingestehen sollten. Und ein solches Geständniß durfte er nicht erwarten. Oder er mußte hoffen, daß wenn einmal zur Anerkennung gebracht sey, daß die Lehre der alten Kirche die Norm sey, an welcher die Wahrheit einer Lehre erkannt werden könne, damit ein Standpunkt gewonnen sey, von welchem aus leichter eine Verständigung

der beiden Konfessionen erzielt werden könne. Und das Letztere ist der Fall. Er deutet hier schon an, daß wenn man die Lehre der alten Kirche für den Typus der wahren Lehre anerkenne, wie sie es denn in Wahrheit sey, dadurch alle die Lehren, welche an die Lehre der alten Kirche sich erst angereiht hätten, als minder wesentliche erschienen. Da nun gerade in dieser letzteren Reihe von Lehren die Kontroverspunkte liegen, beide Konfessionen aber sonst sich gleichmäßig zu der Lehre der alten Kirche bekannten, so war die einfache Folgerung daraus, daß zwischen beiden Konfessionen eine größere Uebereinstimmung in der Hauptsache sey, als man bisher annahm. Getraute sich nun auch Calixt nicht mit Gewißheit vorauszusagen, daß erneute auf den Grund der Anerkennung einer solchen Uebereinstimmung gepflogene Erörterungen zu einer völligen Kircheneinigung führen würden, so hegt er doch die gewisse Hoffnung, daß sie eine größere Annäherung der beiden Konfessionen zur Folge haben würden. Wir haben aber nicht nöthig, diesen Andeutungen näher nachzugehen, da Calixt bald Gelegenheit nimmt, seine Gedanken darüber offen und unumwunden darzulegen. Was bei dem bis jetzt Mitgetheilten nur im Hintergrunde steht, ihm entweder selbst noch nicht so klar war oder klar zu sagen ihm noch nicht an der Zeit schien, das bildet in dem Folgenden den Mittelpunkt seiner Erörterungen und Bestrebungen. Einen Anlaß zu näherer Darlegung seiner Gedanken und Vorschläge hat er, wie wir uns erinnern, in den äußeren Umständen. Diese veranlassen ihn, seine Betrachtungen auch auf das Verhältniß zur reformirten Kirche auszudehnen. Denn schon hatten die Vereinigungsversuche, welche der englische Theologe Duräus angeknüpft hatte, Aufmerksamkeit erregt und war durch das Thorner Kolloquium die Frage nach einer Union zwischen der lutherischen und reformirten Kirche in Anregung gebracht worden.

Während Calixt also in den bisher genannten Schriften

ſein Hauptaugenmerk nur darauf richtet, die Nothwendigkeit einer erneuten Erörterung, welche zwiſchen der katholiſchen und proteſtantiſchen Kirche gepflogen werden ſolle, darzuthun, geht er in den jetzt zu nennenden Schriften weiter und legt in ihnen den Nachdruck darauf, zu zeigen, wie eine Einigung unter den Kirchen wenigſtens näher herangerückt werden könne*). Er hat dabei nicht mehr die katholiſche Kirche allein, ſondern auch die reformirte im Auge.

Um den Geſichtspunkt, von welchem aus die Differenz unter den Konfeſſionen geringer erſcheint, feſtzuſtellen, holt Calixt ſehr weit aus. Schon öfter hat er ja bemerkt, daß man von der Stellung, welche die Konfeſſionen jetzt zu einander einnähmen, ganz abſehen müſſe. Gegenwärtig, ſagt er, ſtellen ſich die Konfeſſionen ſo zu einander, als ob gar keine Glaubensgemeinſchaft zwiſchen ihnen beſtünde. Sie haben aufgehört, ſich als Brüder in Chriſto, als Miterben des Reiches Chriſti zu betrachten. Sind denn aber, fragt er, die Differenzen unter ihnen wirklich ſo groß, daß man das behaupten kann und muß? Oder iſt nicht vielmehr ein allen gemeinſamer Glaubensgrund noch vorhanden welcher macht, daß die Konfeſſionen ſich gegenſeitig den chriſtlichen Brudernamen und die chriſtliche Bruderliebe ſchuldig ſind? Alles kommt auf Beantwortung dieſer Frage an. Des Calixt Meinung iſt nun die, daß in der Hitze des Streites auf die obwaltenden Differenzen ein ſo un-

*) Die bedeutendſten hieher gehörigen Schriften ſind: die epistola dedicatoria ad Augustum ducem Brunsvicensem vom J. 1642; ſeiner Ausgabe von Caſſanders Dialog de communione sub utraque vorgeſetzt; das responsum I ad Moguntinos 1644 (worin er die erſtgenannte Schrift commentirt); die epicrisis et consideratio, scriptis ad colloquium Thoruniense facientibus adjecta 1645; die dissertatio de desiderio et studio concordiae ecclesiasticae 1650; die Verantwortung auf dasjenige ꝛc. ꝛc., und die consultatio de tolerantia etc. etc. —

gebührliches Gewicht sey gelegt worden, daß man darüber die Glaubensgemeinschaft, welche trotz aller Differenzen doch noch vorhanden sey, gänzlich übersehen habe. Auf diese will er daher aufmerksam machen.

Da es hier gilt, einer Wahrheit wieder Anerkennung zu verschaffen, deren man sich seit lange entwöhnt hat, so hält er es nicht für überflüssig, recht von vorn anzufangen. Er unterwirft zu diesem Endzweck den gesammten Inhalt der christlichen Religion einer genauen Analyse, um dadurch zu finden, was das Wesentliche darin sey. Dadurch, hofft er, werde sich zeigen, ob eine Glaubensgemeinschaft unter den Konfessionen noch vorhanden sey oder nicht. Hören wir also zuerst, wie er den Inhalt der christlichen Religion in seine einzelnen Bestandtheile zerlegt. Gott, sagt er, will, daß wir glauben an das, was Er uns geoffenbart hat; daß wir die Mittel, welche Sein Sohn zu unserem Heile verordnet hat, gebrauchen; daß wir fromm leben und daß wir, da wir berufen sind in einer Gemeinschaft zu leben, alles das beobachten, was zur äußeren Kirchenordnung gehört. Das Gebiet der christlichen Religion umfaßt sonach die **credenda sive articulos fidei**; den **usum sacramentorum**; die **agenda** und die **observationem rerum ex se alias indifferentium***). Bei der Frage, ob eine Glaubensgemeinschaft unter den Gliedern der verschiedenen Konfessionen vorhanden sey, kommen nur die beiden ersten Punkte in Betracht, denn über die beiden letzteren liegt keine Differenz vor, oder sie ist wenigstens nicht von Belang, da es Dinge betrifft, deren Bestimmung und Anordnung von Gott freigegeben sind. Die

---

*) Ep. dedic. Quidquid homini Christiano sive credendum sive agendum incumbit, vel ad articulos fidei vel ad usum sacramentorum, vel ad integritatem morum vel ad observationem rerum ex se alias indifferentium spectat. Hisce quatuor universa christiana philosophia absolvitur.

Differenz liegt also nur in den beiden letzten Punkten. Wir theilen mit, was Er hierüber sagt.

I. Die credenda sive articuli fidei.

Hier handelt es sich um eine Uebersicht des gesammten Lehrstoffes. Vor allem ist zu fragen, welches diejenigen Lehren seyen, welche nothwendig jeder glauben müsse, der selig werden wolle. Denn, sagt Calixt, alle Offenbarung Gottes hat doch den Endzweck, uns durch das, was sie uns mittheilt, das Ziel zu bringen. Daraus folgt, daß wenn die Frage aufgeworfen wird, was der glauben muß, der ein Christ seyn und selig werden will, wir keine anderen Lehren nennen und als Glaubensartikel bezeichnen dürfen, als solche, deren Unkenntniß uns an unserem Heile hinderlich wäre.

Auf die Frage, was uns Gott zu diesem Endzweck zu glauben befohlen hat, können wir darum nicht einfach antworten, es sey alles das, was in heil. Schrift niedergelegt sey. Denn diese enthält noch gar vieles, was, wenn wir es auch nicht wissen, uns an der Erreichung unserer Seligkeit darum doch nicht hinderlich ist. Wir werden vielmehr nur dasjenige als Glaubensartikel bezeichnen, was in bestimmter Beziehung zu dem uns in Christo verordneten Heile steht; was wir nothwendig wissen und glauben müssen, wenn wir dieses Heiles theilhaftig werden wollen. Was das sey, können wir leicht finden. Wir werden nur darauf zu achten haben, was von dem in heil. Schrift Geoffenbarten in solcher Beziehung zu unserem Heile steht. Das ist dann ein Glaubensartikel. Werfen wir nun einen Blick in die heil. Schrift, so tritt uns sogleich ein Doppeltes entgegen, der Endzweck, um dessetwillen uns Gott geschaffen hat und die Mittel, durch welche wir das uns gesetzte Ziel erreichen können. Gott hat uns geschaffen, daß wir sollen selig werden. Daraus folgt, daß das erste, was wir glauben müssen, eben dieses

ewige Leben iſt, welches Er uns zugedacht hat. Der Glaube an dieſes, der Glaube daran, daß wir nach dem Tode nach Leib und Seele werden auferweckt werden, um zum Genuſſe dieſes ewigen Lebens zu gelangen, iſt darum der erſte und nothwendigſte Glaubensartikel*). Die Bedingung, unter der wir dieſes ewigen Lebens theilhaftig werden ſollen, das Mittel, durch welches wir zu dieſem Leben gelangen, iſt dann das nächſte, was uns zu wiſſen und zu glauben Noth thut. Die Bedingung aber iſt die, daß wir in der von Gott geordneten Weiſe nach dem ewigen Leben trachten. Zu dieſem Endzweck hat Er uns geboten, Ihn zu erkennen und zu ehren als den Schöpfer Himmels und der Erde. Wir müſſen aber auch

*) Ad Moguntinos I. (h. 80. „Primo itaque loco considero, christianam doctrinam et theologiam huc spectare, ut servemur sive aeternam salutem consequamur. Hac si potiamur, satis nobis esse debere. Non autem quaecunque Sacra Scriptura complectitur, ita esse comparata, ut nisi omnia et singula cognoscantur et intelligantur, remissione peccatorum et coelesti beatitudine sit carendum. Id enim si fuerit, quis servari poterit? Nihilominus certum est, Deo placuisse, ut homo adultus et rationis usu praeditus non servetur sive beetur, nisi cujusdam notitiae interventu: absque quo sane si ad salutem et beatudinem traduceretur, non ageretur ut creaturae intellectus compoti convenit, sed potius ut inanimatae vel brutae, in qualem tamen beatitudo non cadit. Dispiciendum igitur quaenam ea sint, quae ignorata salutem arceant sive excludant, quorum proinde cognitio ex parte intellectus erit necessaria, ne ejus, intellectus inquam, uti intellectus est, imperfectio, deformitas vel ruditas saluti obstet. Quorum enim ignoratio salute prohibet et privat, eorum cognitio ad salutem erit necessaria. Nisi autem finis cognitus fuerit, non poterit desiderari vel sperari, neque de mediis ad eum obtinendum facientibus cura vel cogitatio suscipi. Necessarium igitur est ab homine cognosci et credi, sibi divinitus destinatam esse vitam aeternam etc.“

wissen, daß Er es ist, der uns durch seine Gnade und seines Sohnes Verdienst von dem Elend, dem Tod und der Sünde erlösen will, müssen an Christum glauben, der zu unserem Heil Mensch geworden, für uns gestorben, der wieder auferstanden ist von den Todten, der gen Himmel gefahren ist, da zur Rechten des Vaters sitzt, und wiederkommen wird zum Gericht. Ein zum Heile wesentlicher Punkt ist ferner der, daß wir an Christum als den Sohn Gottes, als den der selbst Gott ist, glauben, denn die Weise der Verehrung muß doch eine ganz andere seyn, wenn Christus Gott, als wenn er nur Mensch ist. Im ersteren Fall gebühret ihm göttliche Anbetung, im anderen Fall wäre sie Götzendienst. Durch den Glauben an Christum als den Sohn Gottes, als Gott unterscheidet sich eben das Christenthum von allen anderen Religionen. Weiß der Christ aber einmal, daß die Gottheit von zweien, von dem Vater und dem Sohne auszusagen ist, so muß er auch weiter wissen, ob sie noch von mehreren auszusagen ist und so tritt auch der Glaube an Gott den heiligen Geist als ein nothwendiger Glaubensartikel hinzu. Die Summe der Glaubensartikel schließt sich dann mit dem Glauben an die heil. Kirche, welcher die Verheißung gegeben ist, daß sie unter dem besonderen Schutze Gottes bis zum Ende der Welt stehen werde und daß auch die Pforten der Hölle sie nicht überwinden sollen. (ad Mogunt. th. 30—34.)

Dieses alles zu glauben, ist für jeden, der des Heiles in Christo theilhaftig werden will, unerläßlich nothwendig, dieses aber ist zum Heile auch vollkommen ausreichend. Denn es liegt in diesem Glauben alles beschlossen, was der Christ zu wissen braucht, um in den Stand gesetzt zu seyn, nach dem ewigen Leben zu ringen. Wer dieses alles glaubt und nach diesem Glauben lebt, der ist ein Kind Gottes und hat Anwartschaft auf die ewige Seligkeit. Darnach bestimmt sich der Begriff des Glaubensartikels dahin, daß wir darunter nur das begreifen dürfen, was wirklich ohne Gefahr des ewigen Heils keinem

darf unbekannt bleiben. Der Glaube daran muß dann dem Gelehrten wie dem Ungelehrten, dem Laien wie dem Theologen in gleichem Sinne und in gleicher Weise zugemuthet werden*), und muß zu allen Zeiten, so lange die christliche Kirche besteht, in der gleichen Weise gelten. Darum finden wir den Inhalt des oben Verzeichneten auch bereits in den ersten Anfängen der Kirche, in dem apostolischen Symbol verzeichnet, welches zwar nicht, wie man früher geglaubt hat, seiner Form nach von den Aposteln herrührt, aber doch mit Recht apostolisches Symbol genannt wird, weil es die Summe der apostolischen Lehre enthält, und zwar in denselben Worten und Ausdrücken, deren die Apostel sich selbst in heil. Schrift bedient haben. Dieß galt von der ersten Zeit an als das Bekenntniß, in welchem der Glaube der Kirche niedergelegt war. Darum wurde es denen abverlangt, welche durch die Taufe in die Gemeinschaft der Kirche aufgenommen werden wollten. Diese galten, nachdem sie es abgelegt hatten, als Gläubige, als Glieder der Kirche; zum deutlichen Zeugniß, daß die Kirche der Ueberzeugung war, daß darin alles das enthalten sey, was dem Christen zu glauben nothwendig sey**).

---

*) Ad Mogunt. th. 62. Primum autem repeto, quod dictum fuit prius, non per aliam fidem servari tardos et indoctos, per aliam ingeniosos et eruditos, sed per unam et eandem omnes Christianos sive rudes et discipulos, sive litteris excultos et doctores; praesertim adultos et rationis usu praeditos.

**) Ad Mogunt. th. 35. Haec sunt fidei et religionis christianae capita, quae articuli alias vocantur et hoc, quem ostendimus, nexu inter se copulata, comprehensa qua ipsam rerum et dogmatum substantiam in symbolo dicto apostolico, non quidem quod ab ipsis apostolis totidem verbis conceptum: id enim si esset, canonis biblici partem faceret, librisque et scriptis apostolicis accenseretur: sed quod contineat summam totius doctrinae apostolicae, cuivis adulto et rationis compoti ad salutem necessariae; quin nec aliis, quam quibus ipsi usi fuerunt apostoli. et

In dieſer Einfachheit, wie im apoſtoliſchen Symbol, liegt aber, das erkennt Calixt wohl an, der Glaube in keinem Bekenntniß der heutigen Zeit vor. Hat er ſich ja nicht einmal in der alten Kirche darin erhalten. Die Frage iſt, was wir von dieſen um ſo vieles erweiterten Bekenntniſſen zu halten haben, und die Antwort des Calixt dieſe: Geht man, wie man doch muß, von der Annahme aus, daß der Glaube, der aus Offenbarung ſtammt, der mit einemmal vorhandene iſt, ſo ſteht vorerſt das feſt, daß zu allen Zeiten die Summe der Glaubensartikel, welche zum Heile nothwendig ſind, die gleiche ſeyn muß*). Enthält nun das apoſtoliſche Symbol dieſe nothwendigen Glaubensartikel, ſo folgt daraus weiter, daß die größere Anzahl von Lehren, welche in ſpäterer Zeit hinzugekommen ſind, nicht in gleichem Sinne nothwendige Glaubensartikel ſeyn können, wie die im apoſtol. Symbol verzeichneten.

Eine Betrachtung des Verhältniſſes, in welchem die ſpätern Symbole der alten Kirche zu jenem älteſten, dem apoſtoliſchen, Symbol ſtehen, gibt uns aber am beſten Aufſchluß über das, was von den Bekenntniſſen auch der neueren Zeit im Verhältniß zum apoſtoliſchen Symbol zu halten ſey. Obwohl ſich ſchon in der alten Kirche neue Symbole, das Niceniſche, Athanaſianiſche, Epheſiniſche u. a. angereiht haben, ſo enthalten dieſe doch nichts dem Weſen nach Neues. Sie wiederholen nur in anderer Form und anderen Ausdrücken das in heil. Schrift und

---

evangelistae, verbis expositam. — In der admonitio, der zweiten Ausgabe (v. J. 1655) des commonitorii Vincent. beigefügt p. 279. Dicitur symbolum apostolicum, non quod ab apostolis per collata a singulis symbola conflatum sit, sed quod indicium vel tessera, per quam fidelis sincerae apostolorum doctrinae tenax ab infideli aut etiam haeretico discernatur.

*) Ad Mogunt. th. 90. Credenda igitur, quae salvificam fidem constituunt, successu temporum vel additamentis posteriorum non multiplicantur aut crescunt.

im apostolischen Symbol bereits Enthaltene. Die Häresien waren es, welche solche Wiederholung nothwendig machten. Es mußten Form und Ausdrücke gewählt werden, in welchen der Sinn, welchen die Kirche der Lehre beilegte, genauer erklärt, und gegen die falsche Auslegung, welche die Häretiker der älteren Fassung des Bekenntnisses angedeihen ließen, gewahrt wurde. In diesen zu dem apostolischen Symbol hinzugekommenen Symbolen liegt uns also nur eine nähere Erklärung des ersteren*) vor. Sie wurde, wie wir jetzt wissen, nothwendig, um der Häretiker willen. Eine gleiche Nothwendigkeit ist es, welcher die Bekenntnisse der spätern Zeit ihre Entstehung verdanken. Es bleibt immer die Aufgabe, die Glaubensartikel näher zu erklären, sie vor Mißdeutungen und falschen Auslegungen zu schützen. Es kehren immer Einwürfe wieder, welche abzuwehren sind. Zweifel und Bedenken sind zu heben. Die Wahrheit des Glaubens ist immer in neuer Gestalt wieder zu beweisen. Das ist es, was die Erweiterungen des Bekenntnisses hervorruft. So viele Erweiterungen die Bekenntnisse aber auch erhalten, so ist mit diesen doch keine Erweiterung des Glaubens seiner Substanz nach gesetzt, und wo es sich um die Frage handelt, was der Einzelne glauben müsse, damit er selig werde, bleibt es immer bei der Antwort, das sey bereits im apostolischen Symbol niedergelegt. Der Unterschied zwischen

*) Admonitio p. 279. Etiamsi igitur explicentur, illustrentur et contra haereticos muniantur, manent tamen iidem articuli fidei. Per subsecuta itaque symbola, Nicaenum, Constantinopolitanum, Ephesinos anathematismos et confessionem Chalcedonensem non est auctus numerus articulorum fidei, sed articuli, qui ab antiquo fuerunt, contra enatas haereticorum corruptelas et versutiam adserti et muniti. — In der Verantwortung: die credenda sind im symbolo apostolico fundamentsweise und in andern symbolis Erklärungsweise enthalten.

dieſem und den ſpäteren Symbolen iſt kein Unterſchied in der Sache ſelbſt, ſondern nur ein Unterſchied in der Form und dem Ausdruck, erzeugt durch den Widerſpruch und die Angriffe, welche der Glaube in ſeiner einfachen urſprünglichen Faſſung zu erleiden hatte. Dieß erhellt eben aus einer Vergleichung der ſpäteren Symbole mit dem apoſtoliſchen. Denn es ſagt die in dem Niceniſchen Symbol enthaltene Formel, daß Chriſtus ſey ὁμοούσιος τῷ πατρὶ nichts anderes aus, als was ſchon das apoſtoliſche Symbol mit den Worten beſagt, daß Chriſtus der eingeborene Sohn Gottes, wahrer Gott ſey. Das 2. Konſtantinopolitaniſche Bekenntniß nichts anderes, als daß der heil. Geiſt Gott ſey. Das Epheſiniſche und Chalcedoneniſche Symbol nichts anderes, als daß der eine und ſelbe Chriſtus ſey Gottes und des Menſchen Sohn, alſo wahrer Gott und wahrer Menſch. Immer alſo finden wir in den ſpäteren Symbolen nur eine Wiederholung, nur eine nähere Beſchreibung eines und deſſelben Glaubens, der im Laufe der Zeit kein anderer, kein inhaltsreicherer geworden iſt*). Es reicht alſo das

*) Desiderium et stud. conc. th. 8. Observandum constituta esse divinitus, a quibus cognitis et creditis pendere debeat aeterna hominum salus, nec haec per arbitrium et constitutiones humanas augeri vel incrementum capere posse. Quae igitur ad salutem Christianis primorum seculorum et martyribus Christi suffecerunt, haec etiam nobis hodie sufficiunt.

Henich. de auctoritate ant. eccles. th. 38. Ita propter intelligentiae lucem non novus fidei sensus novae appellationis proprietate significatur. Quemadmodum enim Servatorem Dei verum filium verumque Deum ecclesia semper credidit, ita quoque ὁμοούσιον Patri, quod rem attinet; etiamsi voce illa non semper usa fuerit. Et tales loquendi et explicandi formulae iis potissimum suggeruntur aut praescribuntur, qui docendi munere funguntur, ne videlicet, dum mysterium fidei accuratius exponere vel contra haereticos defendere

apoſtoliſche Symbol vollkommen aus zur Verzeichnung der zum Heil nothwendigen Glaubensartikel. Wer ſich zu ihm bekennt, bekennt ſich damit zu alle dem, was der Chriſt glauben muß, wenn er ſelig werden will. Und es reicht aus, wenn es in der Einfachheit bekannt wird, wie es im apoſtoliſchen Symbol niedergelegt iſt, denn die in den ſpäteren Symbolen enthaltene Faſſung iſt nicht der Faſſungskraft eines jeden zugänglich und das Bekenntniß dazu kann daher auch nicht allen zugemuthet werden *).

---

satagunt, aliquid proferant, quod aut sinceritati fidei minus congruere, aut ipsis haereticis favere vel ansam cavillandi praebere videatur. Reliquos autem e plebe plerosque tales formulas vel penitus ignorare, vel prae ruditate non intelligere, constat experientia. Rem tamen ipsam, sive materiale quod vocant, ab omnibus credi oportet. Et hoc ipsis ad salutem satis est. Doctores autem nisi formulas, quales diximus, norint et intelligant et quomodo earum adminiculo veritas recte exponi et haereses devitari queant, adsequantur, ad docendum inepti fuerint. —

Ad Moguntinum th. 42. Pone agricolas nonnullos et opifices vel alios e rudi et simplice popello homines, tum feminas, tum viros, quos non dubites, quantum sciri humanitus potest, fideles esse, pios atque probos, et in statu gratiae; .... Examinentur illi: res ipsa testabitur, aut omnes aut plerosque nihil aliud novisse vel intelligere, quam summa fidei capita, prout populari et simplice illo modo ac sensu in Symbolo sunt expressa. Aut igitur hoc ipsum ad salutem satis est; aut illi, contra quam ponebatur, non erunt in statu gratiae et salutis.

*) Vorrede zu Cassander de communione sub utraque specie: Spero etiam .... omnes eos qui haec simpliciter crediderint et pie vixerint, in magno illo die Domini salvos fore: etiamsi singulorum rationem reddere, vel intimiorem modum exponere, vel quaestiones circa ea exortas solvere, vel dum forte satagunt, hallucinationes effugere, aut alias errorum penitus immunes degere nequierint. Quod

Calixt unterscheidet in Vorstehendem, wie wir sehen, zwischen dem, was jeder Christ schlechterdings glauben muß, wenn er selig werden will, zwischen dem also was das Erste und Nothwendigste in dem Glauben ist, und zwischen dem, was nur zur näheren Begründung und genaueren Bestimmung des Glaubens gehört. Die Kenntniß des Ersteren muß von jedem gefordert werden, der als Christ gelten will. Die Kenntniß des Anderen wird sich jeder nur nach dem Maaße seiner Gaben aneignen können und sie ist keine Bedingung zur Seligkeit.

Nachdem Calixt von dem Ersteren, den nothwendigen Glaubensartikeln gehandelt hat, handelt er auch von dem Andern. Natürlich erkennt er an, daß die Kirche ihren Glauben muß beweisen und vertheidigen können. Jeder Einzelne soll nach dem Maaß seiner Gaben sich mit allem dem, was hiezu erforderlich ist, vertraut machen. Als Beruf aber kommt das doch nur den Lehrern der Kirche zu. Können wir daher bei dem einfachen Laien uns begnügen, wenn er bei der einfachen Kenntniß des Glaubens, wie dieser in dem apostolischen Symbol niedergelegt ist, stehen bleibt, so müssen wir doch andere Forderungen an den Lehrer der Kirche stellen. Er muß mit allem dem vertraut seyn, was zum Beweis, zur Vertheidigung des Glaubens, zur Abwehr der Einwürfe gegen denselben dient. Das ist sein Beruf. Alles was dahin gehört, können wir zum Unterschied von dem vorhin Genannten theologisches Wissen nennen. Es ist auch dieß ein Nothwendiges, und die Gemeinde wird daran Theil nehmen, denn ihr gerade soll es ja dazu dienen, daß sie in ihrem Glauben sich immer mehr befestige.

---

in innumeros e medio grege fidelium, pios alioquin et probos, cadere, ipsa, nisi fallor, evincit experientia. A quibus videlicet praeter superiorum quae diximus, simplicem fidem exspectari nihil potest; nempe nec accuratior explicatio, nec objectionum dissolutio, nec quaestionum aut dubiorum emodatio.

Hier aber tritt eine Gefahr ein, welche für die Kirche nicht ohne schlimme Folgen geblieben ist. Die Lehrer der Kirche haben sich nicht immer genug vor Augen gehalten, daß alle ihre Forschung nur den Endzweck haben soll, der Gemeinde den zum Heil nothwendigen Glauben immer zugänglicher zu machen. Sie haben sich vielfach in Fragen eingelassen, welche nur ihrem Fürwitz und dem ihrer Zuhörer dienen, in Fragen, auf welche die heil. Schrift keine Antwort gibt. So sind sie nicht einfach bei dem stehen geblieben, was die heil Schrift z. B. von dem Vater, Sohn und heil. Geist offenbart. Sie haben die Geheimnisse Gottes erkunden wollen. Sie haben die Weise erforschen wollen, wie das ewige Wesen existire und wirke. Sie haben nach dem Geheimniß der Trinität geforscht, wie Ein Wesen in 3 Personen sey; nach dem Geheimniß der Menschwerdung, wie Eine Person in 2 Naturen seyn könne; nach dem Geheimniß der Weltschöpfung, wie Gott die Welt aus Nichts habe schaffen können. Sie haben nicht bedacht, daß diese Geheimnisse zu ergründen nicht ihres Amtes sey, daß die Erforschung derselben nichts zum Heil der Seele, nichts für sie und nichts für die Gemeinde austrage. Sie haben nicht bedacht, daß nachdem es Gott nicht gefallen hat, uns diese Geheimnisse zu enthüllen, wir Ihn besser ehren, wenn wir das einfach glauben, was unser Fassungsvermögen übersteigt; wenn wir auch dann glauben, wo das zu Glaubende unserer Vernunft zu widerstreben scheint. Es ist das eine Verirrung, in welche die Theologen eben darum gerathen sind, weil sie übersehen haben, daß der Endzweck aller ihrer Forschung kein anderer seyn solle als der, die Gemeinde in ihrem Glauben immer mehr zu befestigen und diesen vor allen Anfechtungen zu wahren, und daß es nicht ihre Aufgabe sey, der Gemeinde etwas zu sagen, was über die geoffenbarte Wahrheit hinausgeht, was nur dazu dient, ein Geheimniß, das Gott in seiner Offenbarung nicht enthüllt hat, begreiflich zu machen. Sie haben vielfach vergessen, daß

ſie der Gemeinde beſſer dienen, wenn ſie die einfachen Wahrheiten, auf deren Erkenntniß das Heil beruht, recht klar und deutlich aus der heil. Schrift entwickeln und aus ihr nachweiſen*). Es iſt zwar nicht in Abrede zu ſtellen, daß äußere Veranlaſſungen gegeben ſeyn können, welche den Verſuch, ſich auch in Fragen obiger Art einzulaſſen, einigermaßen rechtfertigen. Solche können da gegeben ſeyn, wo von Seiten der Ungläubigen Einwendungen gegen den Glauben gemacht werden. Da kann es dann wohl kommen, daß man nicht dabei ſtehen bleiben kann, nur einfach das Geheimniß ſo, wie es in der Offenbarung enthalten iſt, hinzuſtellen, daß man auch eine

*) Epist. 20. Praeterea pastori et doctori ecclesiastico multa sunt necessaria, ut recte queat partiri sermonem veritatis, et adversarios refellere. Quae tamen omnia non referuntur alio, quam ut veritas articulorum fidei secundum ipsam suam, ut ita dicam, substantiam ab hominibus agnoscatur et credatur, sarta tecta conservetur, et a praestigiis et depravationibus haereticorum vindicetur. Explicationes igitur illas fidei, cui deserviunt, et ad quam animis humanis imprimendam referuntur, analogas esse convenit. Persuasum autem habeant, qui alios docent (ita alibi scripsi, quod hic repetam) officio se satis facere, etiamsi neque suam neque auditorum suorum curiositatem expleant, sed res ipsas, quatenus ad salutem habendam cognosci necessarium est, exponant, nec ulterius provehantur, quam quo praeit dux Scriptura. Modum, quo infinitum et aeternum numen aut existat aut operetur, uti cognosci opus non est, ita nec exponi. Sufficit credere unum esse Deum, qui Pater sit, et Filius et Spiritus Sanctus; Filium incarnatum esse et hominem factum; a Deo creatum esse mundum, mortuos resuscitatum iri. Etiamsi non penetremus, quomodo una natura in tribus personis, aut vice versa duae naturae in una persona subsistant, nec adsequamur, quomodo divina potentia vel e nihilo aliquid producat, vel quod tenues in auras dissipatum est, redintegret; nihil id nobis aut saluti nostrae oberit.

Erörterung über die Wahrheit des Geheimniſſes ſelbſt nicht ganz vermeiden kann; daß ſo nicht blos das quod sint, ſondern auch das quomodo sint mysteria zur Erörterung kommt. Die Gegner könnten ſagen, das Geheimniß, ſo gefaßt, ſey unmöglich, oder es ſey abſurd. So iſt von Porphyrius, von Arius und anderen Gegnern der geoffenbarten Wahrheit geſagt worden. Calixt iſt nicht der Meinung, daß Gott da, wo die von Ihm geoffenbarte Wahrheit angegriffen iſt, Seiner Kirche den nöthigen Beiſtand entziehe, mit welchem den Angriffen gewehrt werden könne. Er will alſo, daß die Theologen ſich auch auf ſolche Erörterungen einlaſſen. Aber er bemerkt, daß, da es genau genommen nicht in den Kreis der dem Theologen der Gemeinde gegenüber geſtellten Aufgabe falle, auch nur diejenigen ſich damit befaſſen ſollten, welche die beſonderen Gaben hiefür ſich zutrauen dürften. Die Uebrigen hätten, meint er, ihre Aufgabe vollkommen erfüllt, wenn ſie dabei ſtehen blieben, die Glaubensartikel auf die dem Faſſungsvermögen ihrer Zuhörer entſprechendſte Weiſe und mit den dienlichſten Zeugniſſen aus heil. Schrift abzuleiten. Aber auch die Erſteren ſollten nicht weiter gehen, als zur Widerlegung der Gegner nöthig wäre. Die Einwürfe ſollten ſie abwehren, den dem Geheimniß gemachten Vorwurf der Abſurdität ſollten ſie zurückweiſen, aber ſie ſollten es mit der Ehrerbietung thun, welche ſie dem Myſterium ſchuldig ſind, immer im Gedächtniß habend, daß ihnen eine volle Einſicht in das Myſterium nicht geſtattet ſey. Darum dürften ſie auch dieſe ihre Erklärung nie für gleich geltend mit einem Glaubensartikel halten. Ein Weitergehen ſchlage leicht zur Verwirrung in der Kirche aus. Calixt führt als Beiſpiel dafür die Streitigkeiten über die Lehre von der Sünde an. Von Anfang der Kirche an, ſagt er, ſey man darüber einig geweſen, daß durch die Sünde Adams alle von ihm Abſtammenden der Sünde und dem Tode ſeyen unterworfen geweſen. Zu Auguſtins Zei-

ten aber habe man auf Anlaß der Pelagianiſchen Controverſe ſich zur Erörterung der Frage verleiten laſſen, worin denn eigentlich die von Adam ſich herleitende Sünde beſtehe, (in quonam proprie peccatum illud ab Adamo tractum consistat). Endlich ſey, nachdem verſchiedene Anſichten darüber gegeben waren, zu unſerer Zeit die Behauptung aufgeſtellt worden, die Sünde ſey die Natur und Subſtanz des Menſchen. Aus dieſer Behauptung würde folgen, daß die Sünde entweder Nichts ſey, oder daß Gott, der Schöpfer des Menſchen, auch ihr Urheber ſey. Der, von dem dieſe Behauptung ausgegangen, habe zwar weder das eine noch das andere damit ſagen wollen, darum ſolle man ſich auch kein Vorwerfungsurtheil über ihn erlauben, wohl aber müſſe die Kirche dieſe ſeine Behauptung als eine irrige und gefährliche verwerfen*). Wie viel beſſer, meint Calixt, und das iſt die Nutzanwendung, die er davon macht, wie viel beſſer wäre es für die Ruhe in der Kirche geweſen, wenn eine ſolche Frage gar nicht aufgeworfen worden wäre, wenn man ſich hätte genügen laſſen, das was die heil. Schrift darüber ſagt einfach auszuſprechen.

Aus dem Geſagten erhellt, daß der Beruf, welcher dem Lehrer der Kirche als dem Vertheidiger des Glaubens zukommt, eine Reihe von Fragen und Lehren erzeugt, welche alle in einer Beziehung zum Glauben ſtehen. Dadurch eben vermehrt ſich der Lehrſtoff für die Kirche. So natürlich und recht Calixt das auch findet, ſo will er aber doch das zur Anerkennung bringen, daß alles das, was der letztgenannten Reihe von Lehren angehört, für die Gemeinde nicht von gleicher Wichtigkeit iſt, als das was die nothwendigen Glaubensartikel angeht. Es kommen jene da nicht in Betracht, wo nach dem gefragt wird, was der Chriſt glauben muß, wenn er will ſelig werden. An jene haben ſich nun aber die meiſten Streitig-

*) Epiſt. III. 28 — 32.

seiten in der Kirche angereiht. Und gerade dadurch ist nach der Ueberzeugung des Calixt eine so arge Verwirrung angerichtet worden, daß man, welche Lehren auch immer zum Streit kamen, ihnen ohne Unterschied die gleiche Bedeutung beilegte. Das ist darum die Hauptaufgabe, welche sich Calixt setzt, und das der Grund, warum er sich auf obige Untersuchung des gesammten Lehrstoffes eingelassen hat, daß er einen recht scharfen Unterschied geltend zu machen sucht zwischen nothwendigen Glaubenslehren und zwischen solchen Lehren, welche sich an diese erst angereiht haben und nur zur näheren Erklärung und Begründung derselben dienen. Man solle, will er, bei jeder Lehre fragen, ob sie ein nothwendiger Glaubensartikel sey oder nicht. Darnach sey dann die Bedeutung des Streites, welcher sich darüber entspinnt, zu bemessen, und es sey dann natürlich, daß einem Streit, welcher den Glaubensartikel selbst nicht berührt, lange nicht die Bedeutung beigelegt werde, welche einem solchen zukomme, in dem es sich um einen Glaubensartikel selbst handle. Ersterer gehöre eigentlich gar nicht vor das Forum der Kirche.

Diese Unterschiede fest zu halten ist dem Calixt von der äußersten Wichtigkeit, eben weil er der Ueberzeugung ist, daß die Differenzen in der Kirche sich dadurch so gemehrt haben, daß die Theologen Streitigkeiten, welche sie unter sich hätten führen sollen und welche zum Theil sogar Fragen betrafen, in welche selbst sie sich gar nicht hätten einlassen sollen, vor die Gemeinde gebracht hätten, welche damit gar nicht hätte behelligt werden sollen. Darum sucht er in der Schrift ad Moguntinos die Unterschiede noch fester zu stellen. Um den gesammten in der Kirche vorliegenden Lehrstoff recht genau nach seiner Bedeutung zu unterscheiden, eignet er sich da eine schon von Bonaventura gemachte Eintheilung desselben an und unterscheidet darnach alles, was dahin gehört, in antecedentia, constituentia et consequentia. Zur ersteren Klasse rechnet er alles das, was der Mensch vermittelst seiner Ver-

nunft auch ohne Offenbarung erkennen kann, alles das alſo, was ſchon das Licht der Natur uns von Gott, von der Unſterblichkeit der Seele ꝛc. ꝛc. lehrt. Dahin gehört alles das, was uns zum Beweis der Wahrheit des Chriſtenthums dienen kann; gehört das, was wir die natürlichen Vorkenntniſſe nennen können, alſo die Kenntniß der hl. Schrift, die Kenntniß der Anzahl der hl. Bücher, die Kenntniß ihrer Auslegung. Zur anderen Klaſſe gehört das, was den Glauben im eigentlichen Sinne ausmacht, eben das, was jeder wiſſen und glauben muß, der da will ſelig werden. Zur dritten Klaſſe endlich gehören alle diejenigen Lehren, welche aus den eigentlichen Glaubenslehren erſt abgeleitet werden, welche ſich an ſie erſt anreihen*). — Was Glaubensartikel ſey, wird darin noch näher bezeichnet. Glaubensartikel kann nur ſeyn, was weder aus Erfahrung noch mittelſt natürlicher Erkenntniß, ſondern allein aus übernatürlicher Offenbarung gewußt werden kann und was ſchlechthin zum Heil unſerer Seele uns zu wiſſen Noth thut**). Nur

*) Ad Mogunt. 66. Quae constituunt, haec ipsa secundum se et substantiam, ut sic dicam, suam et quemadmodum declaratum est, cognitu et creditu sunt necessaria, necessitate tum medii tum praecepti, et continentur symbolo apostolico. Antecedentium et consequentium cognitio non ad quosvis pertinet, sed ad perfectiores: nam quemque horum notitia, quantum datur, se decet perficere, et quo perfectior fuerit, eo quoque ad semetipsum in veritate conservandum et ab erroribus tuendum erit instructior: imprimis vero et maxime ad eos pertinet, qui aliorum sunt doctores et magistri.

**) Ad Mogunt. th. 71. Articulus fidei, si recte et proprie loquamur, neque per experientiam aut evidentiam, neque per lumen naturae sed per revelationem divinam peculiarem ab ea, qua se omnibus hominibus, etiam gentilibus, indita eis intelligendi facultate et operibus suis ob oculos positis, manifestavit, diversam cognoscitur: et secundum

also diejenigen Lehren, welche in die Klasse der constituentia gehören, sind Glaubenslehren im eigentlichen Sinne, deren Kenntniß von jedem, der selig werden will, schlechthin gefordert werden muß. Eine Differenz, welche sich über Lehren, welche einer der beiden anderen Klassen angehören, erhebt, ist daher nie von gleichem Belang. Sie betreffen ja keine eigentlichen Glaubensfragen. Man kann selig werden, wenn man sie auch gar nicht kennt. Eine Kenntniß derselben ist zwar nicht überflüssig und unnöthig, aber sie ist zum Heil der Seele nicht erforderlich. Das ergibt sich schon daraus, daß die Kenntniß dieser Lehren zum großen Theil von der natürlichen Fähigkeit des Menschen abhängt, so daß, je nachdem diese beschaffen ist, der eine viel, der andere wenig davon wissen kann. Was aber zum Gebiet des Glaubens im eigentlichen Sinne gehört, das muß etwas seyn, was jedem, auf welcher Stufe der Geistesbildung er auch stehen mag, gleichsehr zu glauben zugemuthet werden kann. — Am meisten kommen die Lehren in Betracht, welche zu der Klasse der consequentia gehören, denn sie haben die meiste Ursache zum Streit gegeben. Auch unter ihnen macht es einen Unterschied, ob sie in näherer oder fernerer Beziehung zu einem Glaubensartikel stehen; ob je nachdem die Lehre, welche aus dem Glaubensartikel abgeleitet wird, beschaffen ist, damit mehr oder weniger eine Gefahr für den Glaubensartikel selbst gesetzt ist *). Das erstere wäre z. B. der

---

substantiam suam cuivis creditu est necessarius, adeo ut ignoratio ejus salutem excludat.

*) Ad Mogunt. th. 44. Consequentia sunt, quae ex articulis ad fidem proprie facientibus tamquam corollaria eliciuntur; quo pertinent omnes quaestiones annatae, emergentia dubia et dogmatum appendices. In hisce aliquid posse vel intelligere ad officium docendi rectius obeundum requiritur, non praecise ad salutem consequendam. — Epicr. th. 27.... consequentia, quae in duplici sint differentia: aut enim ita esse

Fall, wenn jemand Christo irgend eine menschliche Eigenschaft nicht beilegen wollte. Dann läge es nahe, darin einen Verstoß gegen den Artikel von der Menschheit Christi zu erblicken. Je nachdem nun der Streit sich um einen Punkt der einen oder anderen Art bewegt, mehrt oder mindert sich demnach die Bedeutung desselben.

In allen solchen Fällen zwar ist es ein Streit, welcher die Gemeinde so eigentlich nicht angeht, weil es sich nicht direkt um einen nothwendigen Glaubensartikel handelt. Es ist mehr ein Streit unter den Theologen. Doch getraut sich Calixt nicht geradezu in Abrede zu stellen, daß je nach der Art der Lehre auch die Gemeinde von einem solchen Streit berührt werden kann. Aber eben von der Art der Lehre hängt das ab. Nur wenn sie in naher Verbindung mit einem Glaubensartikel steht, wird dieß der Fall seyn. Gerade darum aber, weil, wo Streit unter den Lehrern der Kirche ist, leicht auch die Gemeinde darunter leidet, schärft Calixt den Lehrern der Kirche um so mehr die Pflicht ein, die Erheblichkeit des Streites nicht größer zu machen, als sie wirklich ist. Sie sollten unterscheiden, ob die kontroverse Lehre in näherer oder fernerer Beziehung zu einem Glaubensartikel stehe, und darnach die Bedeutung des

---

comparata, ut si negentur vel oppositum statuatur promta, certa et evidente illatione articulus, quatenus ad salutem creditu est necessarius, evertatur; aut remotiora esse, et si cum articulo componantur, convenientiam vel repugnantiam non nisi variis, incertis et dubiis argumentis ostendi posse. Priorum cognitionem, etiamsi praecise ad salutem non sit necessaria, requiri tamen in doctoribus, ne videlicet, dum articulum proponunt et explicant, parum consentanea vel repugnantia et proinde fidei nequaquam analoga, per quae scilicet ipsa labefactari deinceps facile possit, immisceant. Posteriora non modo a vulgo Christianorum, sed ab ipsis quoque doctoribus sine noxa ignorari et susque deque haberi vel silentio praeteriri posse.

Streites bemeſſen. Aber auch im erſteren Fall verpönt Caliſt die Anwendung des Ausdrucks Häreſie auf die Abweichungen, welche ſie ſich vorwerfen. Er erkennt zwar an, daß man bei dem Lehrer der Kirche nicht wie bei dem einfachen Laien ſich mit der Forderung begnügen könne, daß er die Lehre nach dem einfachen Ausdruck, wie er im apoſtoliſchen Symbol vorliegt, bekenne. Er als Lehrer der Kirche, als ein ſolcher, welcher den Glauben näher zu erklären hat, muß ihn auch nach der Norm erklären, über welche ſeine Kirche übereingekommen iſt. Er muß ſich alſo auch an den Ausdruck und an die nähere Faſſung des Glaubens halten, welche in den ſpäteren Symbolen niedergelegt iſt. Bei ihm iſt es allerdings von Belang, daß er keine Lehren vorträgt, welche nach einer natürlichen Folgerung zu einem Umſturz eines Glaubensartikels führen könnten. Aber damit iſt noch nicht die Berechtigung gegeben, ihn da wo er einen Verſtoß der Art ſich zu Schulden kommen läßt, als Häretiker zu bezeichnen, denn Häretiker im eigentlichen Sinne iſt nur, wer einen nothwendigen Glaubensartikel läugnet und auch da iſt noch ein Unterſchied, ob die Läugnung aus Unwiſſenheit oder mit Bewußtſeyn geſchieht. Wer nun ſolche Sätze läugnet, welche aus dem Glaubensartikel erſt abgeleitet werden, der macht ſich wohl eines Irrthums, aber noch keiner Häreſie ſchuldig. Es kann wohl kommen, daß ein ſolcher damit aufhört, zum Lehrer befähigt zu ſeyn, aber er hört damit noch nicht auf ein Glied der Kirche zu ſeyn *).

*) Ad Mogunt. th. 86. Quo vicinior est error eversioni fundamenti sive quo pronius promtiusque et per pauciores et evidentiores consequentias a posito errore ad evertendum fundamentum iri potest, eo quoque periculosiorem illum esse et magis vitandum. Quamquam itaque qui ejusmodi errorem per meram ignorantiam et sine malitia erraverit, propter eum gehennae non fuerit adjudicandus; non tamen poterit admitti ad munus docendi in ecclesia, certe ut erro-

Will Calixt, daß auch da, wo die Abweichung von Belang iſt, doch Maaß im Urtheil über einen ſolchen gehalten wird und dadurch Störungen in der Gemeinde vermieden werden, ſo ſchärft er noch größere Mäßigung da ein, wo der vermeintliche Irrthum in entfernterer Beziehung zu einem Glaubensartikel ſteht, wo am Ende gar noch die Frage iſt, ob überhaupt der hier in Rede ſtehende Irrthum den Glaubensartikel ſelbſt auch nur gefährdet*).

Mehr noch will Calixt, daß die Theologen da, wo Diſ-

---

rem suum disseminet aut doceat, concedi ei non debet, nempe propter periculum, quod diximus, ab admisso illo errore ad evertendum fundamentum, quo via ducit et quidem prona, pergendi. Quamvis enim ipse, de quo agitur, eo non progrediatur; viam tamen munit, qua ne progrediantur alii, merito metuitur. —

*) Ad Mogunt. th. 86. Si a thesi quapiam, quae erronea existimatur ad eversionem articuli per longas ambages, varias videlicet et multas consequentias eundum sit, tum quo minus est periculi, eo quoque minus opinio illa haereseos notam meretur; praesertim, si inter eas, quas diximus consequentias incertae quaedam sint et ambiguae: minime omnium vero, si quomodo thesis controversa articulum fidei tangat, aut concernat, vix aut ne vix quidem possit animadverti. — Th. 99. Consequentia fidem sive connexa cum fide si ulterius extendantur, quam ad ea, quae proxime consequuntur aut connectuntur, ita videlicet, ut articulo posito ea quoque necessario poni vel articulum negari si ipsa negentur, oporteat, indice ejus rei evidenter certa et ineluctabili consequentia; si, inquam, ulterius extendantur et ad alia transferantur, quae num fundamentali articulo congruant an repugnent non est in proclivi dijudicare; talia non saltem sine ullo ecclesiae periculo aut damno, sed magno etiam cum commodo praeteriri et silentio sepeliri possunt. Quod si tractare libeat, sine dispendio unitatis et caritatis tractare oportet: nec aegre ferre, si non omnibus eadem arriserit opinio.

ferenzen vorlägen, die Sache selbst von der Form unterscheiden sollten. Eine Differenz in der Form, in den terminis scholae z. B. dürfe die Einigkeit auch unter den Lehrern der Kirche nicht stören. An einem Beispiele macht er deutlich, was er meint. Es seyen einfache Sätze, sagt er, welche in dem Bekenntnisse lägen, daß wer an Christum glaube, wer Buße thue und Sein Verdienst sich im Glauben aneigne, Vergebung der Sünden und das ewige Leben erhalte. Wenn man aber auf diese einfachen Sätze die Schulsprache anwende, von einer causa instrumentalis, principalis, materialis, formalis, von dem was sey necessarium per se und per accidens rede, so könne es kommen, daß leicht Streitigkeiten sich erhöben über die Anwendung dieser Ausdrücke. Ursache vielen unnützen Streites sey da die gewesen, daß man ganz fälschlicher Weise eine Glaubensdifferenz da wahrzunehmen geglaubt, wo die Differenz doch nur in dem Gebrauch solcher Schulausdrücke gelegen. Selbst die wichtige Lehre von der Rechtfertigung sey nur auf solchen Mißverstand hin eine differente geworden, während in der Sache selbst, in dem einfachen Glauben an Christum und sein Verdienst keine Differenz unter den beiden Kirchen sey*). —

*) Epicrisis. th. 38. Si de dogmate conveniat, quatenus verbis communibus usuque quotidiano receptis et a quoque intelligi aptis effertur; non autem conveniat, quatenus idem per terminos scholae et solis eruditis usitatos proponitur, posteriorem hunc dissensum non posse censeri capitalem nec satis fore causae, quare de ipso fundamento dissidium esse existimetur. Certe quemadmodum dogma populo proponi et a populo credi oportet, ita est consensus atque eatenus id ipsum omnibus ad salutem sufficit. Terminos disciplinarum et scholae adhibere et applicare, non est nisi eruditorum. Quos si alii aliter accipiant et accommodent, non propterea turbari debet ecclesia et abrumpi unio atque concordia fidelium. Si dicam, Deus hominum suo crimine et diaboli fraude in peccatum et exitium prolapsorum misertus, misit unigenitum suum filium.... Si ad hunc, inquam, mo-

Am verwerflichsten endlich scheint es dem Calixt, wenn man auch solche Lehren, welche über die Offenbarung und über das, was zur Förderung und Nährung des Glaubens beiträgt, hinausgehen, zum Gegenstande eines anderen als höchstens eines gelehrten Streites mache. Der Theologe könne Fragen aufwerfen, wie die, ob die Zeugung des Sohnes vom Vater mit dem Ausgehen des Wortes oder des Gedankens verglichen werden dürfe, ob eine andere Person als die des Sohnes hätte Mensch werden können, ob, wenn der Mensch nicht gesündigt hätte, Christus doch Mensch geworden wäre u. a. m. Aber das seyen Fragen, welche nur innerhalb der gelehrten Theologie verhandelt werden dürften, und bei denen man sich hüten müsse, aus deren Bejahung oder Verneinung irgend welche Folgerungen abzuleiten. Das scheint dem Calixt eine Verirrung, von welcher sich die Kirche von der Zeit des Augustin an nicht frei gehalten habe. Die Erörterungen über das Wesen (die quidditas) der Erbsünde, ob sie eine bloße privatio oder etwas Positives sey, worin sie eigentlich ihren Sitz habe; die Fragen nach dem Ursprung der Seele u. a. seyen zum Unglück der Kirche durch Pelagius; Erörterungen über die Art und Weise, wie

---

dum verbis ex communi usu loquendi depromtis, et a quovis intelligi facilibus utar, non poterit de dogmate ita proposito inter pios et mansuetos Christianos esse dissensus. Nemo enim quidquam istorum ita propositorum, nisi quis forte tetra et malitiosa contendendi et cavillandi prurigine laboret, in dubium vocabit. At si dicam, hoc est causa efficiens principalis; hoc a principali proxima; hoc instrumentalis a parte Dei . . . : si, inquam, ita loqui coeperim, tum facile contigerit me a nonnullis, vel plane non intelligi vel aliter intelligi, quam ipse velim; atque adeo controversiam moveri de usu atque applicatione hujusmodi terminorum: quae tamen nonnisi scholastica fuerit, nec si de dogmate popularibus verbis exposito convenerit, tanti facienda, ut propter eam vinculum christianae caritatis et concordiae abrumpatur. —

die göttliche Gnade wirke, ob sie unwiderstehlich sey oder nicht, seyen durch Augustin hervorgerufen worden und hätten die Kirche vielfach beunruhigt*). Und doch mit Unrecht! Was das Wesentliche in diesen Fragen sey, das, worauf es bei dem Heil der Seele ankomme, sey bereits in dem apostolischen Symbol enthalten. Wenn man nur das nicht vergessen hätte, daß die Theologie praktischer Natur sey, und daß in das Bereich des Glaubens nur das gehöre, was die Uebung der Frömmigkeit befördere, so würde man nicht in Versuchung gekommen seyn, die Kirche mit solchen Fragen zu beunruhigen**).

So weitläufig handelt Calixt von dem gesammten Lehrstoff, von den Unterschieden, welche in demselben zu machen sind, und von dem verschiedenen Belang, welcher einer Lehre je nach ihrer Art zukommt. Kürzer faßt er sich über den zweiten Punkt.

II. Der usus sacramentorum.

Es sind da 2 Punkte, welche er hervorhebt. Der eine ist der, daß er wieder auf die Unterscheidung des

*) Ad Mogunt. th. 103. Quaestionum autem curiosarum et otiosarum, quae tum huic mysterio, tum aliis doctrinis a Scholasticis sunt superadditae et nec usum habent, nec unde certo definiantur, et proinde sine dispendio aedificationis et salutis ignorari penitus et in perpetuum poterant, nullus est modus aut numerus.

**) Epicr. th. 32. Iterum atque iterum moneo, theologiam nostram practicam esse et proinde quaestiones, quae ad praxin, a nobis, inquam, praestandam et exercendam praxin nihil faciant, pro indifferentibus habendas, nec de iis odiose et cum detrimento mutuae christianae caritatis contendendum esse. Nobis, quod mandavit Deus et a nobis praestari vult, ut quanta possumus industria praestemus et agamus, curae sit: ipsi autem, quomodo operari velit, relinquamus nec modum praescribamus, aut nobis non patefactum curiose rimemur.

quid sit und des quomodo sit, dringt. Was wir von den Sakramenten zu erwarten haben, wie wir sie gebrauchen sollen; darüber, sagt er, hat uns Gott nicht in Zweifel gelassen. Daran aber sollten wir uns auch genügen lassen, und sollen nicht fürwitzig nach der Art und Weise forschen, wie Gott vollbringe, was Er in den Sakramenten verheißen hat. Daß Gott die Kinder zur Taufe gebracht wissen wolle, daß die Menschen durch die Taufe sollten wiedergeboren werden, das ist uns klar gesagt. Was Gott da befehle, dem nachzukommen, sey unsere Pflicht. Nicht aber sey es unsere Aufgabe, dem nachzuforschen, wie durch die Taufe eine solche Wiedergeburt gewirkt werden könne. So wüßten wir auch, daß Christus das hl. Abendmal eingesetzt habe, damit wir dabei seines Todes gedächten und darin seinen Leib und sein Blut empfängen. Wie man sich aber die Gegenwart Christi im Abendmal zu denken habe, sey eine Frage von viel geringerem Belang. — Das andere ist, daß er bemerkt, wie der wirkliche Gebrauch der Sakramente wichtiger sey als die Erkenntniß der Lehre davon, da ja doch die Sakramente eingesetzt seyen, nicht sowohl damit sie geglaubt, sondern damit sie gebraucht würden. Daraus zieht er aber die Folgerung, daß ein Irrthum in der Lehre von den Sakramenten, vorausgesetzt, daß derselbe kein wissentlicher sey, das Heil der Seele noch nicht gefährde. Könne jemand an dem Genusse der Sakramente gehindert seyn, ohne daß darum mit Nothwendigkeit eine Gefahr für seine Seligkeit entsteht, wie viel weniger sey sie schon da gesetzt, wo man das Sakrament genieße, aber nicht richtig darüber denke*)! — —

*) Ad Mogunt. th. 23. . . . Cupio considerari cognitionem, quae propter aliquam praxin sit, aut ad dirigendam praxin faciat, non magis posse necessariam esse, quam sit ipsa praxis: atque adeo si aliquando contingat absque jactura aeternae salutis praxin aut penitus intermitti, aut perperam institui, tum contingere itidem posse, ut si in cognitione ad

Nachdem wir dieſe weitläufige Analyſe des chriſtlichen Religionsgebiets, ſo weit es für unſeren Zweck nothwendig war, mitgetheilt haben, fragen wir, was der eigentliche Endzweck war, um deſſetwillen Calixt eine ſolche Analyſe unternommen hat, und welches die Folgerungen ſind, die er daraus ziehen will? Stellen wir uns, um die Frage leichter beantworten zu können, das in der bisherigen Auseinanderſetzung Enthaltene noch einmal überſichtlich zuſammen! Zuerſt beantwortet Calixt die Frage, was ein Glaubensartikel ſey. Er zeigt, daß nur diejenigen Lehren es ſeyen, welche uns auf dem Wege der Offenbarung zugekommen ſeyen und welche jeder, auf welcher Stufe der Bildung er auch ſtehe, glauben müſſe, wenn er wolle ſelig werden. Dieſe aber findet er, wie es auch in der Natur der Sache liegt, bereits in dem früheſten Symbol der Kirche, dem apoſtoliſchen, niedergelegt. Von dieſem in den einfachſten Ausdrücken niedergelegten Glauben ſucht er dann ſo ſcharf als möglich alles dasjenige zu ſcheiden, was nur zur Erläuterung und zur Begründung dieſes Glaubens dient, alle die Lehren, welche ſich erſt als Folgerungen aus dem Glaubensartikel ableiten laſſen, alle die Fragen, welche ſich an dieſen erſt anreihen. Schon daraus, daß eine beſondere nicht für jeden in Anſpruch zu nehmende Bildung dazu gehört, um ſich alles des zu dieſem Endzweck Beigebrachten zu bemächtigen, folgt

---

praxin eam faciente vel praxin dirigente, erratur, error isto sit innoxius. Nempe si cognitio propter praxin est, tum rectitudo cognitionis ut est in mente, non potest esse simpliciter et sine ulla exceptione necessaria, si praxis, propter quam est, aut rectitudo ejus, non fuerit quo ad ipsum actum et exercitium pari modo necessaria. Fatentur autem omnes, nec quod sciam, est qui eat inficias, saepe et variis casibus fieri posse, ut homo fidelis usu sanctae eucharistiae penitus privetur neque tamen propterea salute excidat. Nempe reddi potest ipsa praxis vel administratio hujus sacramenti moraliter, ut loquuntur, impossibilis. . .

ihm, daß dieß nicht in dem gleichen Sinne in das Gebiet des Glaubens gehöre, da das, was Glaubenslehre im eigentlichen Sinne sey, von dem Ungebildetsten nicht weniger als von dem Gebildetsten begriffen werden müsse. Dieß alles rechnet Calixt darum in das Gebiet des theologischen Wissens und unterscheidet es so von dem Gebiet des eigentlichen Glaubens. Dem Theologen muthet er die Kenntniß davon zu, aber nicht dem Laien. Dem Theologen auch, daß er daran festhalte. Für ihn ist es kein Gleichgültiges. Endlich macht er noch aufmerksam auf den Unterschied, welcher auch in den Punkten zu beachten sey, welche außerhalb des Gebiets des eigentlichen Glaubens liegend, zunächst nur unter den Theologen zur Sprache kommen. Er zeigt, wie ein solcher Punkt wichtig ist, nur in dem Maaße, als er in Beziehung zu einem Glaubensartikel steht, wie, je ferner er diesem, er desto gleichgültiger ist, und desto mehr nur ein Schulstreit, mit welchem die Kirche nicht behelligt werden dürfe. Er rügt es, daß viel Anlaß zum Streit eben dadurch sey gegeben worden, daß man nicht genug unterschieden habe, ob der Streit sich um die Sache oder nur um den Ausdruck drehe. Er erkennt es endlich an, daß die Theologen die Aufgabe hätten, den Glauben genauer zu bestimmen. Er tadelt es aber, daß sie sich oft mit der in hl. Schrift gegebenen Erkenntniß nicht begnügt und über Fragen, über welche sich der Christ bescheiden solle, Unruhen erregt hätten.

Was ist nun der letzte Endzweck dieser Analyse? Wir müssen ihn vor allem in dem ersten Punkte suchen, in seiner Feststellung des Begriffs von Glaubensartikel. Daraus leitet Calixt eine sehr gewichtige Folgerung ab zur Beantwortung seiner im Eingang aufgestellten Frage, ob die verschiedenen Konfessionen in fundamento fidei einig seyen oder nicht. Jetzt ist diese Frage mit Ja beantwortet. Alle Konfessionen kommen in dem Glauben an das, was im apostolischen Symbol verzeichnet ist, überein. So ist also eine Glaubensgemeinschaft

unter ihnen vorhanden, denn das apostolische Symbol enthält alles das, was ein Christ glauben muß, wenn er will selig werden. Dieß bezeichnet Calixt als eine Wahrheit, welche seit der Reformation gänzlich sey abhanden gekommen. Die in der Reformation entstandene Spannung, behauptet er, habe bewirkt, daß man sein Augenmerk nur auf die Gegensätze, welche sich aufgethan, gerichtet habe. Diese habe man in ihrer Bedeutung übertrieben. Vieles was nur ein Dissensus unter den Theologen hätte bleiben sollen, habe man zu einem Dissensus unter den Kirchen selbst erhoben und habe es zum Grund einer Trennung der Kirchen gemacht. Dadurch sey man dann von der Anerkennung eines gemeinsamen Glaubensgrundes immer weiter abgekommen. Und die katholische Kirche sey es vornehmlich gewesen, welche in dem Tridentiner Koncil durch Hervorhebung unwesentlicher Punkte die Zahl der Gegensätze gemehrt und so die Erinnerung an eine immer noch vorhandene Glaubensgemeinschaft immer weiter zurückgedrängt habe. Die unausbleibliche Folge davon sey aber gewesen, daß man sich gegenseitig die Liebe aufgekündigt und statt dessen sich verdammt und verketzert habe. Das aber ist, wenn eine Glaubensgemeinschaft wirklich vorhanden ist, eine Verirrung und zwar eine grobe Verirrung. Wenn alle die, welche glauben, was in dem apostolischen Symbol verzeichnet ist, damit alles das glauben, was ein Christ glauben muß, wenn er will selig werden, wenn sie, dieses Glaubens lebend, Kinder Gottes sind und Anwartschaft auf die ewige Seligkeit haben, so folgt, da alle 3 Konfessionen in dem Bekenntniß zu dem apostolischen Symbol übereinstimmen, von selbst, daß die Glieder dieser Konfessionen sich gegenseitig als in einem Glauben und einer Hoffnung verbunden betrachten, und sich gegenseitig als Brüder in Christo erkennen müssen. Wenn ein Glied an dem Leibe Christi ist, wer alles das glaubt, was ihn kann selig machen, so sind die Glieder aller drei Konfessionen

Glieder an dem Leibe, deß Haupt Christus ist und sind sie sich gegenseitig nicht etwa nur die Liebe schuldig, welche der Christ allen seinen Mitgeschöpfen zu erweisen hat, sondern sie sind sich die christliche Bruderliebe schuldig, welche nothwendig da Statt haben muß, wo man sich eins weiß in einem Glauben, in einer Hoffnung, in dem Streben nach einem und demselben Ziele *).

Die Anerkennung dieser Gemeinsamkeit des Glaubens, in welchem alle 3 Konfessionen verbunden sind, mit allen den Folgen, welche sich daraus ergeben, das ist es also, was Calixt zur Geltung bringen will und wozu ihm die obige Analyse behülflich seyn sollte. Die Stellung, welche die Konfessionen gegenwärtig zu einander einnehmen, dünkt ihm eine unnatürliche und unchristliche. Daß man über den vorliegenden Diffe-

*) Desiderium et studium concord. eccl. th. 4. Qui credunt ea, quae Socinianos negare diximus et proinde se non propriis meritis sed virtute et merito passionis Jesu Christi peccatorum remissionem consecuturos, et post resurrectionem carnis suae ad gloriam perventuros confidunt, ponuntque inter se et iram divinam meritum et mortem Christi. . . Tales autem inter se longe magis conveniunt et intimius conjunguntur, quam pridem memorati: nempe sicut membra sub capite Christo. Odisse itaque non oportet. (1 Joh. 2, 9. 3, 10. Eph. 5, 24.) Qui extra corpus illud est, sive ejus corporis sub capite Christo membrum non est, non potest salvari. Qui vero ejusdem corporis sub capite Christo membra sunt, inter se sunt fratres et sorores. Quod igitur attinet Pontificios et Reformatos, aut negari oportet, quemquam eorum esse membrum Christi et affirmari, omnes, quotquot sunt aut fuerunt, etiamsi contra conscientiam suam nihil adseruerint aut egerint, laborantes ignorantiâ, quam superare nequeant, nihilo minus extra spem salutis positos et aeternae morti addictos esse; aut si nobiscum aeternae vitae participes esse possunt vel erunt, tanquam ejusdem patris filios, tanquam concorpores et cohaeredes, tanquam fratres et sorores haberi et diligi oportet.

renzen das Vorhandenseyn einer Einheit im Glaubensgrunde vergessen habe, daß in Folge deß an die Stelle der Liebe, welche man sich gegenseitig schuldig sey, der Haß getreten sey, das schmerzt ihn tief und dem will er vor allem entgegen wirken.

„Ich muß bekennen", sagt er in der Verantwortung auf das churfürstliche Schreiben (§. 27), „und bekenne willig und „gern, daß mir, seither solches recht zu betrachten ich capabel „gewesen, herzlich und mehr, als ich mit Worten auszusprechen „vermag, geschmerzt, daß diejenigen durch fast unversöhnlichen „Haß und Feindschaft und vermittelst Verketzerns und Ver„dammens von einander getrennt sind, welche getauft im Na„men des Vaters, Sohnes und heiligen Geistes glauben, daß „der einige allmächtige Gott Schöpfer Himmels und der Erden „sey Vater, Sohn und hl. Geist: daß des Vaters eingeborner „Sohn um unser der Menschen willen, uns von Sünde, Tod „und Verdammniß zu erretten, menschliche Natur an sich ge„nommen, gelitten und gestorben, von den Todten auferstan„den, aufgefahren gen Himmel, sitze zu der Rechten Gottes, „und von dannen kommen werde zu richten die Lebenden und „die Todten: daß unterdessen auf seinen Befehl gepredigt „werde das Evangelium und welche demselben glauben, eine „heilige Gott wohlgefällige Kirche und Gemeinde machen, darin „Vergebung der Sünden zu erlangen: daß die Todten werden „auferstehen mit ihren eigenen Leibern, und welche Gutes ge„than haben, ins ewige Leben gehen, welche aber Böses ge„than, ins ewige Feuer. Welche nun dieses festiglich glauben, „und nicht nach dem Fleisch, sondern züchtig, gerecht und gott„selig leben in dieser Welt und wider ihr Gewissen nichts han„deln, nichts bejahen noch verleugnen, ob sie schon in etlichen „Stücken und erregten Fragen es nicht recht und genau treffen „und des hl. Nachtmals sich gebrauchen, wie es ihnen werden „kann, und sie auch recht zu seyn vermeinen, so kann ich doch „bei mir anders nicht ermessen oder statuiren, als daß sie Chri-

„sden sind und dannenhero würdig, daß man ihnen mit christ-
„licher Liebe und Gewogenheit begegne.

„Wenn ein jeglicher Irrthum einen Menschen aus dem
„Christenthum heben und Verdammniß verursachen sollte, wür-
„den wohl wenig oder ganz keine Christen bleiben und der Ver-
„dammniß entgehen. Sonsten heißt es, daß alle, die an den
„eingebornen Sohn Gottes glauben, nicht verloren werden,
„sondern das ewige Leben haben sollen. St. Paulus spricht:
„Einen andern Grund kann niemand legen, außer dem, der
„gelegt ist, welcher ist Jesus Christ. So aber jemand auf
„diesen Grund bauet — Holz, Heu, Stoppeln (das ist un-
„nöthige, unnütze, fürwitzige, abergläubische, irrige Dinge,
„die besser wären davon gelassen), so wird er Schaden leiden
„(sein Arbeit wird umsonst und verloren seyn, er wird keinen
„Lohn empfangen, wie denen widerfähret, die auf den Grund
„Gold oder Silber gebaut): er selbst aber wird selig werden
„(daraus dann erhellet, daß nicht alle Irrthume den Men-
„schen der Seligkeit entohnigen, wenn nur der Grund unver-
„letzt und unverrucket bleibet): er wird selig werden, so doch als
„durchs Feuer. . . Das führe ich deßwegen an, damit man
„vernehme, daß an dem, was kurz zuvor gesetzet, die Selig-
„keit hafte und wer also glaubt und lebet, aus der Zahl der
„Christen nicht zu stoßen.“

Wenn Calixt mit solcher Bestimmtheit den Satz auf-
stellte, daß die drei Konfessionen in dem Glauben, durch wel-
chen man selig werde, eins seyen und sich gegenseitig als in
einem Glauben verbunden zu betrachten hätten, so muß die
Frage entstehen, was er dann von den unter den Konfessionen
obschwebenden Differenzen halte und ob dann nicht seine Mei-
nung dahin gehe, daß, da die Konfessionen in dem zum Heil
nothwendigen Glauben eins seyen, kein Grund zur Trennung
der Konfessionen vorliege. Was darüber seine Meinung sey,
das hat er in den zuletzt mitgetheilten Sätzen angedeutet. Er

iſt weit entfernt, das Vorhandenſeyn von zum Theil bedeutenden Differenzen in Abrede zu ſtellen. Er erkennt in den anderen Konfeſſionen mächtige Irrthümer an und ſpricht ſeiner Konfeſſion den Vorzug größerer Reinheit in der Lehre vor den anderen Konfeſſionen zu. Aber dieſe Irrthümer, welche er in den anderen Konfeſſionen findet, ja rügt, liegen nach ſeiner Behauptung außerhalb des eigentlichen Glaubensgebietes. Sie dürfen uns nicht an der gegenſeitigen Anerkenntniß eines Verbundenſeyns in Chriſto hindern. Wir dürfen ſie nicht als ſolche bezeichnen, welche den, der ſie hegt, von der Gemeinſchaft mit Chriſto und von der Anwartſchaft auf das ewige Leben ausſchließen. Nicht jeder Irrthum, ſagt er, ſchließt ſogleich vom Heile aus. Es iſt wohl zu unterſcheiden zwiſchen einfachem Irrthum und zwiſchen Häreſie*). Der Häretiker leugnet Lehren, welche ſchlechthin geglaubt werden müſſen, wenn man will ſelig werden. Mit einem Häretiker kann darum keine Glaubensgemeinſchaft gepflogen werden, denn er hat durch ſeine irrthümliche Lehre ſich von der Gemeinſchaft mit Chriſto losgeſagt und ſein Seelenheil iſt in Gefahr. Irrthümer in dieſem Sinne

*) Desid. et stud. §. 6. Est ingens discrimen inter ista: ego hanc sententiam non existimo esse veram; ego hanc sententiam vere haereticam judico et omnes ei addictos divina gratia et coelesti regno exclusos. Prius de multis commode et absque periculo invehendi vel stabiliendi schismatis dici potest; at non posterius. — De tolerantia Reform. th. 3. Neque enim quivis circa res religionis error e statu gratiae deturbat, vel haereditate regni coelestis dejicit: alioquin salutem sperare vix quisquam possit. Loquimur autem de errore, ut in intellectu haeret, ejusque perfectionem imminuit. . . Eos igitur, quibus errores Deus condonat, et proinde nos etiam condonare oportet, ut suorum errorum intuitu neque gratia divina neque communione christiana priventur, eos, inquam, ita errare statuendum est, ut absit malitia. —

liegen aber bei den verschiedenen Konfessionen nicht vor, denn das Resultat der früheren Untersuchung war ja das, daß alle eins seyen in dem Glauben, der da selig macht. Auf die Irrthümer, welche wir den anderen Konfessionen Schuld geben, wäre also ein ungebührliches Gewicht gelegt, wenn wir um ihretwillen die Glaubensgemeinschaft mit denen, von welchen sie gehegt werden, aufgeben wollten. Von diesen Irrthümern gilt, was der Apostel Paulus von denen sagt, welche auf den einen Grund Holz, Heu und Stoppeln bauen. Das Feuer wird diese verzehren, sie selbst aber werden selig werden. Die Irrthümer können also gerügt werden und sollen es. Aber wir dürfen durch sie uns nicht verleiten lassen, ein verdammendes Urtheil über die zu fällen, bei welchen wir sie vorfinden. Vorausgesetzt daß der Irrthum nicht mit Wissen und Willen gehegt wird, so wird er von Gott vergeben und hindert er den einzelnen nicht an seinem Seelenheil. Wir dürfen denen die Bruderliebe nicht entziehen, welchen Gott selbst seine Gnade nicht entzieht. Von dem Urtheil, welches Gott über solche fällt, müssen wir unser eigenes Urtheil über sie bestimmen lassen. Von Gott müssen wir uns sagen lassen, welche wir als Brüder zu lieben haben. „Seine Kinder", sagt Calixt in der Verantwortung (l. c.), „nimmt Gott selbst an und welche er als „Kinder annimmt, die müssen wir auch als Brüder erkennen. „Es stehet nicht bei uns, daß wir nach unseren Affekten sollten „Brüder können annehmen, welche uns belieben und verstoßen, „welche uns nicht belieben: gleich wie bei dem Trunk zu geschehen pflegt, da man die Brüder nach eigenem Gefallen „wählt und annimmt: sondern es verhält sich allhie vielmehr „auf solche Weise, als wenn ein Vater viele, etwa 12 oder „mehr Söhne hat, welche alle seine rechten, von ihm geborenen Kinder und Söhne sind. Dieselbe sind nun alle Brüder „untereinander und stehet bei ihnen nicht, ob einer den andern „als Bruder anerkennen und annehmen wolle. Ja wenn ihrer

„etwa zwei oder drei würden zusammenthun, sich absondern „und die übrigen für keine Brüder erkennen wollen: würden „sie des Vaters Zorn auf sich laden und wenn sie aller Ermah„nung ungeachtet bei ihrer gefaßten Meinung hartnäckig ver„blieben, endlich dem Vater Ursache geben, daß er sie selbst „hinfort für seine Kinder nicht erkennen und erblos machen „würde."

So sehr also verpönt Calixt ein hartes und ausschließendes Urtheil über diejenigen, welche wir in Irrthümern befangen sehen, daß er behauptet, gerade die, welche sich dennoch ein solches Urtheil erlaubten, liefen Gefahr von Gott nicht mehr als seine Kinder angesehen zu werden. An einem anderen Orte gibt er nicht undeutlich zu verstehen, daß die gerade die eigentlichen Schismatiker seyen, welche den anderen Konfessionen die Glaubens- und Liebesgemeinschaft aufkündeten. Wie er unter den Konfessionen den verhaßten Namen eines Häretikers verpönen will, so auch den eines Schismatikers. Nur diejenigen, behauptet er, dürfe man so nennen, welche Anlaß zu einer Spaltung in der Kirche geben oder dieselbe zu erhalten suchen, nicht aber diejenigen, welche in einer Zeit leben, in welcher sich die Spaltung bereits vorfindet *).

Was hindert nun, wenn die Konfessionen in allen zum Heil nöthigen Glaubenspunkten übereinstimmen, an einer wirk-

*) Epicrisis. th. 44. Quid igitur? Num omnes hodie Christiani schismatibus inter se divisi teterrimo schismatis crimini sunt obnoxii? . . . Respondeo, si in schismate vivere sit schismaticum esse, tum omnes sane Christiani schismatici fuerint: omnes enim in schismate, id est, in parte aliqua ab aliis divisa degunt. Sed haec est acceptio vocabuli minus propria et nimis lata. Schismaticus stricte et proprie est ille, qui schismati causam praebet aut fomentum; qui aboleri non desiderat aut a pertinacia sua, ambitione vel emolumentorum cupiditate remoram et impedimenta, ne tollatur, objicit.

lichen Union der Konfessionen? Calixt hat es schon gesagt. Die Irrthümer, welche sich die Konfessionen noch gegenseitig vorwerfen, sind es welche machen, daß vorerst eine Aufhebung der Trennung noch nicht begehrt werden kann, ja nicht einmal zulässig ist. Solche Irrthümer werfen sich die Konfessionen zwar nur in solchen Lehren vor, welche *außerhalb des Gebietes der nothwendigen Glaubenslehren* liegen und darum sind sie durch den hier vorliegenden Zwiespalt nicht gehindert, sich gegenseitig als Glieder eines Leibes, dessen Haupt Christus ist, anzuerkennen und zu lieben. Ein Hinderniß einer wirklichen Aufhebung der Trennung ist aber damit doch gesetzt, denn diese könnte doch nur da Statt finden, wo die Konfessionen auch in den Lehren, welche in Beziehung zu einem Glaubensartikel stehen, einig wären. Bis jetzt also sind die Konfessionen nur einig in dem Grunde des Glaubens. Auf diesem Grund aber, in welchem sie eins sind, haben sie verschieden fortgebaut und es ist Streit unter ihnen, was davon Gold und Silber oder Heu und Stoppeln sey. Die Konfessionen sind insbesondere nicht einig in der Lehre von dem Sakrament des h. Abendmals, welches doch vor allem „ein öffentlich Zeichen und Zeugniß der gemeinen Liebe und Einigkeit" seyn soll. So lange dieser beklagenswerthe Zwiespalt fortdauert, so lange, erkennt Calixt an, müsse auch die Trennung der Konfessionen fortbestehen*). So lange die Konfessionen also nicht in allen Leh-

*) Verantwortung. l. c. „Deßwegen man sich wohl zu bedenken hat, daß man nicht denjenigen, welche also glauben, also leben und sterben, wie obstehet, alle Christliche Brüderschafft abschlage oder aufkündige. Zwar können wir einer zu dem andern auf solche weise nicht fort treten, daß wir aus bißhero unterschiedenen Kirchen eine Kirche alsobald machen, nicht allein darum, weil die Papisten des Papsts primat de jure divino und was dem anhängig, Anruffung der Heiligen, Verehrung der Bilder, den Chrisam und die letzte Oelung, Fegfeuer, Ablaß, der Priester ehelos Leben, Unter-

ren übereinstimmen, ſo lange in ihren gegenſeitigen Bekenntniſſen einander widerſprechende Lehren vorliegen, ſo lange kann auch eine wirkliche Vereinigung der Konfeſſionen nicht Statt haben, denn dieſe hat zu ihrer unerläßlichen Vorausſetzung eben eine völlige Einigung in allen Lehren. Calixt erklärt es darum auch keineswegs für gleichgültig, ob man dieſer oder jener

---

ſchied der Speiſe und was deßgleichen Dinges mehr iſt, lehren, glauben und vertheidigen: ſondern inſonderheit darum, daß durch des Satans Liſt es ſo weit kommen, daß welches ein öffentlich Zeichen und Zeugniß der gemeinen Liebe und Einigkeit ſein ſollte, nemlich der Gebrauch des heiligen Abendmahls Chriſti, zur materia litis gediehen, und von den Papiſten administriret und unter einerley Geſtalt, auch ohne communicanten, und alſo daß geglaubet wird, es werde die substantz des Brods in die substantz des Leibes Chriſti verwandelt, und müſſe als der wahre leibhafte lebendige Chriſtus angebetet und als ein rechtes eigentliches Opfer für die Sünde der Lebendigen und der Todten Gott dem himmliſchen Vater aufgeopfert werden. Diß machet es nun fürnemlich und abſonderlich, daß wir die es beſſer verſtehen, mit den Papiſten nicht können bey einem Altar oder Tiſch des HErrn communiciren. Dann niemanden vergönnet oder erlaubt wird, wider ſein Gewiſſen das geringſte mit Worten oder Werken zu handelen, zu bejahen oder zu verneinen. Iſt derowegen, ſoweit diß hochheilige Sakrament betrifft, die actualis communio geſperrt, welches mit heißen und blutigen Thränen zu beweinen. Es bleibet dannoch eine actualis communio in den fundamental Glaubensartikeln und in der Liebe, in communi fide fundamentali et in caritate exercenda, sicubi opportunitas fuerit, erga omnes, qui iste communi fundamentali fide non exciderunt. Was aber die actualem communionem im hochheiligen Sacrament anlanget, ſo iſt dieſelbe niedergelegt und gehemmet: es bleibet aber dannoch eine virtualis, das iſt, daß wir darnach uns ſehnen und ein Verlangen tragen, daß die Sperrung und Hinderniſſe möchten aufgehoben und die völlige communio zu Stande gebracht werden, laſſen es auch an unſer Seite an keinem Fleiße und dienlichen Mitteln und moderation, ſofern mit gutem Gewiſſen geſchehen mag, erwinden. —

Konfeſſion angehöre. Er findet mehr Wahrheit in der einen als in den anderen. Das von der unter allen Konfeſſionen vorhandenen Glaubensgemeinſchaft Geſagte ſoll alſo den Einzelnen weder zu der Meinung verleiten, als ſey es gleichgültig, welcher Konfeſſion er angehöre, noch ſoll ihm damit die Berechtigung gegeben ſeyn, ſich etwa für neutral, für einen ſolchen zu erklären, welcher in den betreffenden Unterſcheidungslehren keiner Parthei zugethan ſey*). Er fordert vielmehr, daß jeder ſeiner Kirche mit voller Ueberzeugung zugethan ſey und die Wahrheit, welche die Lehre ſeiner Kirche ihm bringe, als einen Schatz feſthalte. Ein wiſſentliches Abgehen von der erkannten Wahrheit, oder eine wiſſentliche Betheiligung an dem Irrthum bezeichnet er daher als das Heil gefährdend. Nicht zwar darum, weil durch dieſen Irrthum an ſich Gefahr für ſein Heil geſetzt ſey, wohl aber darum, weil es eine Sünde ſey, mit Wiſſen von der erkannten Wahrheit abzugehen**).

*) Desid. et stud. conc. eccl. 7. Nec hic conveniens est terminus neutralitatis, e militia huc translatus. Neutrales enim qui dicuntur neutrius dissidentis partis causam probant vel improbant nec uni magis adhaerent, quam alteri. At hic, etiamsi sit desiderium tollendorum dissidiorum, unusquisque tamen, qui quidem capax sit isti parti, cujus sententiam veram esse persuasus est, actuali communione jungitur et hoc ipso ab opposito dogmate se alienum esse profitetur.

**) Epicrisis th. 5. Etiamsi itaque quaestio de articulo fidei proprie ita dicto directe non moveatur, nemini tamen licet decisionem amplecti et profiteri, quam falsam esse persuasus fuerit et rejicere ac damnare eam, quam noverit esse veram: non quidem quod a tali decisione Deus salutem suspenderit, aut absque illa cognita et admissa neminem servari velit, sed quod hominem adeo improbum, ut reluctante conscientia falsa laudet, vera culpet et explodat, ferre nequeat, gratia vero sua et beatitudine dignari plane nolit. Ergo talis salute excidet non propter errorem intellectus, sed propter

Erkennt Calixt nun auch an, daß die Konfessionen, so lange die unter ihnen obwaltenden Lehrdifferenzen noch fortbestehen, auch geschieden bleiben müssen, so hat er doch eine ganz andere Stellung geltend gemacht, welche sie zu einander einnehmen als man bisher angenommen hat. Sie stehen sich nicht gegenüber, als solche, welche sich gegenseitig das Heil in Christo streitig machen dürfen. Sie sind vielmehr Glieder eines Leibes, in einem Glauben verbunden, zu einer Hoffnung berufen. Demnach muß auch der Streit, der unter ihnen noch obwaltet, anders betrachtet werden. Es ist nur ein Streit unter Brüdern, ein Streit, welcher das Band der Liebe und der Eintracht unter ihnen nicht zerreißt. Und der Streit soll geführt werden, wie es Brüdern geziemt. Der Irrthum, in dem man die Brüder befangen sieht, soll mit der Liebe getragen werden, welche Brüder sich schuldig sind. Er soll gerügt werden, man soll den Bruder seines Irrthums zu überführen und ihn davon abzubringen suchen. Aber es soll in Liebe geschehen, und bei allem Streit soll man des Bruderbandes, von welchem man umschlungen bleibt, nie vergessen.

So ist also einerseits eine communio unter den Konfessionen vorhanden; andererseits aber auch wieder nicht. Und an letzterem hindern die obwaltenden Differenzen, hindert insbesondere die Differenz über das hl. Abendmahl. Es ist, wie Calixt das ausdrückt, eine communio actualis et externa per sacramentum nicht vorhanden, wohl aber eine communio virtualis*). Die äußere Tren-

---

pravitatem voluntatis. Quamvis igitur fundamenta salutis, quatenus in articulis fidei ab intellectu apprehendendis sita sunt, apud quamvis trium illarum partium integra superesse videantur, non tamen perinde fuerit, quam ex eis sequaris, vel liberum pro libitu ab una ad alteram transire.

*) Desiderium th. 5. Etiamsi vero actualis et externa per sacramentum communio, inprimis propter exortas circa id ipsum infelices controversias, prohibeatur, perseveret nihilo

nung der Konfeſſionen kann noch nicht aufgehoben werden, die Glieder der verſchiedenen Konfeſſionen können noch nicht am Tiſche des Herrn ſich begegnen, die Konfeſſionen behalten noch ihre verſchiedenen Lehrbegriffe, die Lehrer der einen Konfeſſion können noch nicht bei der anderen zugelaſſen werden. Und es iſt beſſer, ſie erkennen die Trennung noch an, als daß ſie in unwahrer Weiſe ſich dieſelbe zu verbergen ſuchen*). Wiſſen ſie

---

minus virtualis et interna, consistens in mutua benevolentia et caritate, qualem Christiano debet Christianus et in desiderio studioque removendorum impedimentorum, quae actuali et externae perfectae communioni obsistunt. — Näheres über die communio actualis und interna in Fr. Ul. Calixts tolerantiae pressior declaratio §. 25. u. ff.

*) De tolerantia reformatorum th. 87. Rectius autem fuerit, utramque partem simpliciter et ingenue, quod sentit, profiteri, quam alteram alteri ambiguis loquendi formulis imponere. Qualem conciliandi rationem inierunt olim Philippus et Bucerus, nempe ut praescriberentur formulae, quarum verba utraque pars amplecteretur, sed singulae suo sensu acciperent et interpretarentur. Quem conatum, quamvis ex pio eoque ingente concordiae desiderio et studio profectum, nulla successus felicitas excepit. Malumus, uti diximus, utramque partem sensa animi sincere et citra fucum exponere: et etiamsi discrepent, nihilominus odia et inimicitias et conviciandi ac damnandi libidinem ponere et mutuam christianam caritatem ut Christianos decet, fovere et exercere, donec re inter eruditos erudite et placide discussa et ventilata, Deus pleniorem et perfectiorem consensum largiatur. Si enim, non obstantibus controversiis nostris et erroribus, quos altera pars alteri impingit, alii alios, ut Christiani Christianos, habeamus ac tractemus, nec aliter quam per humanam mentis difficultatibus superatae imbecillitatem errare statuemus, atque ita depositis odiis, quae animos e statu suo dimovere et veri cognitionem vehementer impedire solent, placide inter nos conferamus et in veritatem inquiramus spes; est non modica, eam utrimque, adminiculante divina gratia, quae mansuetis opem ferre

sich darum doch eins in dem einen Glauben, der da selig macht, und eins in dem Streben, die auch jetzt noch obwaltenden und eine völlige Einigung hindernden Differenzen zu beseitigen.

Was also Calixt zur Anerkennung zu bringen sich bestrebt, das ist zunächst nicht eine Einigung der Konfessionen, sondern nur ein anderes und freundlicheres Verhältniß zu einander.

Jetzt, nachdem wir die Ansicht des Calixt über das Verhältniß, in welchem die Konfessionen zu einander stehen, näher kennen gelernt haben, werden wir auch besser begreifen, warum er mit solcher Dringlichkeit darauf anträgt, daß die unter den Konfessionen vorliegenden Kontroversen aufs neue erörtert werden. War das zur Anerkennung gebracht, daß die Konfessionen in allen zum Heil nothwendigen Glaubenspunkten unter sich einig seyen, so war ja damit ein Standpunkt gegeben, welcher den Erörterungen ein viel glücklicheres Gedeihen verhieß. Nach der Ueberzeugung des Calixt lag ja darin der Grund alles Mislingens der frühern Erörterungen, daß man dabei von der vorgefaßten Meinung ausgieng, es lägen unbesiegbare Gegensätze vor. Ging man jetzt von der entgegengesetzten Annahme aus, so konnte ein ganz anderes Resultat nicht mit Unrecht gehofft werden. Ob das so günstig ausfallen werde, daß die Folge davon die gänzliche Aufhebung der Trennung der Konfessionen seyn werde, das ließ sich, wie Calixt auch anerkennt, nicht zum Voraus bestimmen. Das war erst abzuwarten. Noch weniger macht er für seinen Theil sich anheischig, schon nachzuweisen, wie eine Uebereinkunft unter den Konfessionen in allen einzelnen Lehren getroffen werden könne. Bei der Größe der hier vorliegenden Schwierigkeiten war eine Lösung derselben

---

amat, tandem inventum iri et dissensiones tolli an componi aut saltem minui posse?

auf einen Wurf und von einem Einzelnen gar nicht zu erwarten. Darum eben will er die Erörterung zu einer gemeinsamen Arbeit der sämmtlichen Theologen machen. Er für seinen Theil bescheidet sich, einem Gedeihen der zu erwartenden Erörterungen vorzuarbeiten. Er thut es. — Einmal dadurch, daß er zeigt, wie der Streit sich gar nicht um solche Glaubenspunkte drehe, welche das Heil der Seele angingen. Er blieb aber auch dabei nicht stehen. Wenn er auf die Unterschiede aufmerksam machte, welche auch unter den Lehren noch zu machen seyen, welche nicht in das Gebiet der zum Heil nothwendigen Glaubenslehren fielen, so hat er dabei die Absicht darzuthun, wie auch die Summe der noch übrigen Differenzen sich um einen guten Theil verringere, sobald man ihren Werth und ihre Bedeutung nur nicht höher anschlüge, als recht sey. Erkennt er also auch an, daß noch Differenzen vorliegen, welche einer Einigung der Konfessionen im Wege stehen, so geht sein Bemühen doch dahin, wenigstens zu zeigen, daß der Differenzen nicht so viele seyen, als man bisher angenommen habe. Wir erinnern uns, daß Calixt behauptet hat, die Konfessionen hätten bei der Ausbildung ihres Lehrbegriffs früh den Fehler begangen, jede Meinungsverschiedenheit sogleich als eine Glaubensdifferenz zu bezeichnen. Nachdem er nun gezeigt, daß eine Differenz in den zum Heil nothwendigen Glaubensartikeln da gar nicht vorliege, wo man in dem in dem apostolischen Symbol niedergelegten Glauben übereinstimme, geht er weiter und zeigt, daß die auch außerhalb dieses Gebietes liegenden Glaubensdifferenzen dadurch seyen vergrößert worden, daß man nicht die nöthigen Unterschiede gemacht habe. Er will bekanntlich, daß man bei jeder Differenz wohl unterscheide, ob sie in Beziehung zu einem nothwendigen Glaubensartikel stehe, so daß aus ihr eine Folgerung abgeleitet werden könnte, welche den Glaubensartikel selbst gefährde, und ob sie auf das christliche Leben und die kirchliche Praxis von Einfluß sey oder nicht. Ob die Differenz

nur eine im Ausdruck oder eine in der Sache sey. Würde in solcher Weise unterschieden und würde dem zu Folge kein Werth mehr auf solche Differenzen gelegt, welche nur die Schule, nicht den Glauben und nicht das Leben angingen, so würden, behauptet er, auch die Anzahl der unter den Konfessionen vorliegenden Differenzen sich auf eine viel geringere Summe reduciren. Calixt verzeichnet aber die Grundsätze, von welchen man bei einer Verringerung der Differenzen sich leiten lassen solle, nicht nur im allgemeinen. Er läßt sich auch auf eine Betrachtung der einzelnen zwischen den drei Konfessionen obschwebenden Kontroversen ein und sucht darzuthun, daß über die meisten von ihnen leicht eine Verständigung Statt finden könnte, und der wirklichen Differenzen nur wenige wären.

Ehe wir die Betrachtung, welche Calixt über die einzelnen Kontroversen anstellt, mittheilen, stellen wir zuvor noch die allgemeinen Grundsätze, von welchen man nach der Meinung des Calixt bei der einzugehenden Erörterung ausgehen sollte, zusammen, wie er sie selbst in seiner Schrift: **desiderium et studium concordiae eccles.** dargelegt hat. Es sind folgende:

1) Alles das, was im eigentlichen Sinne zum Heil nothwendig ist, soll genau von dem minder Nothwendigen geschieden werden. Ist darin Uebereinstimmung, weiß man sich also eins in dem was zur Erreichung des Heiles hinreicht, so sollen wenigstens, wenn auch eine äußere Vereinbarung der Kirchen noch nicht Statt haben kann, die gegenseitigen Verdammungen aufhören und solle gegenseitige Duldung eintreten.

2) Es sollen alle gegenseitigen Schmähungen aufhören, denn diese trüben nur das Urtheil und machen für kräftige Beweise unzugänglich, während, was aus freundlichem Gemüth hervorgeht, auch eine gute Stätte findet.

3) Alle die Fragen, welche die Frömmigkeit nicht fördern und weder für Verwaltung der Sakramente noch für die Regierung der Kirche einen Austrag geben, sollen unterlassen oder

wenigstens als gleichgültig betrachtet und nicht vor das Volk gebracht werden.

4) Was aber von den obschwebenden Differenzen auch dem Volke nicht verschwiegen bleiben darf, das soll in Liebe vorgetragen und alle Aufregung zum Hasse vermieden werden.

5) In Betreff der Mysterien des christlichen Glaubens soll man sich genügen lassen an einer Uebereinstimmung in dem quod sit, wenn man auch in dem quomodo sit nicht übereinkommt.

6) Es ist ferner hinreichend, wenn nur eine Uebereinstimmung in den auf den einfachsten Ausdruck gebrachten Dogmen Statt findet, und es ist von keinem Belang mehr, wenn man in den terminis philosophicis, welche darauf angewendet werden könnten, nicht einerlei Meinung ist. Kommen diese aber doch in Anwendung, so sollen sie immer in dem Sinne gebraucht werden, den sie von Alters her haben, da sonst leicht eine Verwirrung entsteht, welche auch von Einfluß auf die Sache selbst seyn kann.

7) Man kann zufrieden seyn, wenn nur jetzt die Behauptungen, welche früher Anstoß gegeben hatten, vermieden werden und hat sich nicht in Schmähungen gegen die einzulassen, welche in vergangenen Zeiten solche irrthümliche Meinungen vorgebracht haben.

8) Man habe einen guten Willen, die von jemanden vorgebrachten Lehren in rechtem Sinne aufzufassen und hüte sich vor Verdrehungen derselben.

9) Die Lehren der verschiedenen Konfessionen sollen den öffentlichen Bekenntnissen derselben und nicht den Schriften einzelner Lehrer entnommen werden. —

Es bleibt uns jetzt noch übrig, zu zeigen, wie Calixt das Verhältniß auffaßt, in welchem die Lehre der lutherischen Kirche

zu der der katholischen und reformirten steht*). Wir beginnen mit der ersteren.

1. Calixt hat schon in seiner digressio de arte nova die Behauptung ausgesprochen, daß das Bekenntniß der lutherischen Kirche seinem wesentlichen Inhalt nach kein anderes sey als das der alten Kirche. So ist also, da auch die katholische Kirche sich als eins mit der Lehre der alten Kirche bekennt, kein fundamentaler Dissensus zwischen diesen beiden Konfessionen vorhanden. Die Glieder beider Kirchen haben Antheil an dem Reich und an den Verheißungen Christi, sie haben sich als Brüder in Christo zu lieben. Es hat zwischen ihnen eine communio virtualis et interna Statt. Einer communio actualis et externa per sacramentum stehen aber die Lehren von dem Pabste und den Sakramenten entgegen. Diese Lehren muß die lutherische Kirche als so irrthümliche bezeichnen, daß so lange sie katholischer Seits festgehalten werden, die lutherische Kirche keine Kirchengemeinschaft mit der katholischen eingehen kann. Aber auch nur in diesen Lehren sieht Calixt das Hemmniß. Ueber die anderen, glaubt er, könne man sich verständigen, so bald man nur die oben verzeichneten Grundsätze in Anwendung bringe, so bald man namentlich daran festhalte, daß es nur der Einigung in der Sache und nicht im Ausdruck bedürfe. Er verzeichnet dann die einzelnen Differenzen, von denen er glaubt, daß sie könnten ausgeglichen werden. — Solche liegen

*) Seine Ansichten über das Verhältniß der lutherischen Lehre zur katholischen finden sich außer in der digressio de arte nova in der consideratio doctrinae Pontificiae juxta ductum concilii Tridentini. Ueber das Verhältniß der lutherischen Kirche zur reformirten spricht er in der Schrift: annotationes et animadversiones in confessionem Reformatorum in colloquio Thoruniensi oblatam etc. Am ausführlichsten im: judicium de controversiis theologicis, quae inter Lutheranos et Reformatos agitantur etc.

vor in der Lehre von der Erbsünde. Die lutherische Kirche verwirft die nähere Definition von Erbsünde, welche die katholische Kirche aufstellt und verwirft deren Behauptung, daß die Erbsünde durch die Taufe gänzlich aufgehoben werde, so daß die noch übrigbleibende concupiscentia nicht mehr Sünde sey. Beide Punkte rechnet aber Calixt zu den scholastischen Subtilitäten, welche auf die Sache selbst keinen Einfluß hätten. Kämen doch beide Kirchen überein in der Lehre, daß die Menschen, so wie sie von Adam abstammten, der Verdammniß unterworfen wären und dieser nur durch die Gnade Gottes und das Verdienst Christi entgehen könnten. Folge doch aus der Lehre beider Kirchen, daß durch die Taufe die Schuld (reatus) der Erbsünde hinweggenommen werde und daß wenn die Wiedergeborenen nach dem Geiste wandeln, wie sichs gebührt, ihnen die böse Lust nicht zur Verdammniß ausschlägt, so daß also für das Heil der Seele nichts auf die Frage ankomme, ob die böse Lust noch Sünde sey oder nicht. Sonach wären beide Kirchen in dem, was Calixt die Substanz des Dogmas nennt, einig, und läge keine Differenz vor, welche auf den Glauben selbst Einfluß hätte. Die noch übrige Differenz läge also nicht sowohl auf dem Gebiet des Glaubens als auf dem der Theologie.

Auch in der Lehre von der Rechtfertigung, den guten Werken und den damit verwandten Lehren findet Calixt keine fundamentalen Differenzen. Den Grund der Uneinigkeit findet er nur darin, daß sich an den eigentlichen Glaubensartikel erst eine Reihe von Fragen angereiht hätten, welche dann mit Unrecht zu kirchlichen Bestimmungen Anlaß gegeben hätten. Dem Tridentiner Concil gibt er dann insbesondere Schuld, daß es durch das Anathema, welches dasselbe über diejenigen ausgesprochen hätte, welche die von ihm fixirten Bestimmungen nicht annähmen, den Riß so groß gemacht hätte. Auch hier glaubt er, daß wenn die Lehre in ihrem einfachsten und ursprünglichsten

Ausdruck gefaßt werde, beide Kirchen darin einig seyen. Er meint folgende Fassung: „Nachdem Gott, um die Menschen zu erretten, seinen Sohn gesendet habe, nachdem dieser für sie Mensch geworden und für sie gestorben sey, so sollten diejenigen, welche sich als Sünder bekennten, an den Sohn glaubten und auf sein Verdienst vertrauten, Vergebung der Sünden erlangen und wenn sie in dem neuen Gnadenstande verharrten, selig werden.“ Von dieser Fassung behauptet er, daß sie auch die der katholischen Lehre zu Grunde liegende sey. Nur dem Tridentinum gibt er Schuld, daß es durch unzeitiges Hervorheben gleichgültiger Punkte Verwirrung angerichtet habe*). Er weist aber ausführlich nach, daß sich die obige Fassung der Lehre auch in der mittelalterlichen Kirche und bis in die neueste Zeit erhalten habe und daß auch jetzt noch, wie aus den Agenden erhelle, von der katholischen Kirche der im Todeskampf begriffene Mensch allein mit seinem Vertrauen auf das Verdienst Christi gewiesen zu werden pflege.

Daß in der Lehre von den Sakramenten katholischer Seits viele und gewichtige Irrthümer gehegt würden, hat Calixt schon wiederholt gesagt. Aber um auch hier die Summe der Differenzen zu verringern, bemerkt er, wie die Frage nach dem Unterschied der Sakramente im A. und N. T. eine gleichgültige sey, welche man auf sich beruhen lassen könne; wie die Lehre von der Wirkung der Sakramente ex opere operato eine zu-

*) Consideratio doctrinae Pontif. p. 22. Simplicem hanc doctrinam cuivis salvando maxime necessariam primo Scholastici otiosis et a praxi alienis quaestionibus intricarunt; deinde Tridentini in easdem sese diffuderunt, et quae hactenus indifferenter habita et in utramque partem disputata fuerant, non modo determinarunt, sed meliorem veriorem-que sententiam, quod omnium deterrimum, anathemati subjecerunt, quemadmodum hic anathema jubent esse eum, qui dixerit justificatum bonis operibus non vere mereri vitam aeternam.

lässige sey, wenn man darunter nur nichts anderes als das verstehen wolle, daß den Sakramenten durch die Einsetzung Christi eine besondere Kraft einwohne; daß die Frage, ob die poenitentia ein Sakrament sey, eine scholastische sey, da sie ja von der Definition des Wortes Sakraments abhinge, diese aber in gewissem Sinn eine willkührliche sey. —

Glaubte Calixt hiemit nachgewiesen zu haben, daß eine Reihe von Punkten, welche man bisher als zwischen der katholischen Kirche differente bezeichnet habe, nur an sich gleichgültige Schulfragen beträfen und die wirklichen Differenzen sich allein auf die Lehre von dem Pabst und den Sakramenten reducirten, so hält er es noch für leichter, die zwischen der reformirten Kirche obschwebenden Differenzen zu verringern.

II. Von den 4 differenten Punkten, welche gewöhnlich genannt werden, erkennt er eigentlich nur den letzten, den vom heil. Abendmal als einen wirklich differenten an, welcher eine communionem externam per sacramentum nicht zulässig mache. Hören wir, wie er über die Punkte sich ausspricht.

1. Die Lehre von der Prädestination. Calixt gibt da zu bedenken, daß die Bedingung, unter welcher Gott den Menschen selig machen wolle, nicht die sey, daß er Gottes ewigen Rathschluß der Erwählung begreife. Der Mensch werde selig, wenn er auch nur die Ordnung, in der ihn Gott zum Heile zieht, befolge und festhalte. Für unser Heil sey es also nicht nothwendig, daß wir Gottes ewigen Rathschluß der Erlösung mit dem, was Er in der Zeit zu unserer Errettung thut, in Einklang zu bringen vermögen. Calixt beruft sich auf die Konkordienformel, welche sogar davor warne, daß wir das Geheimniß des göttlichen Rathschlusses nicht sollen ergründen wollen. Daraus folgt ihm, daß auch diejenigen nicht des Heiles verlustig gehen, welche diesen Versuch machen, aber irre gehen, da ein Irrthum in dem, was zum Seelenheil nicht nothwendig ist, von Gott leicht vergeben wird, und darum auch

von uns muß vergeben werden. Er bemerkt ferner, daß der Einzelne, um selig zu werden, freilich glauben müsse, daß Gott ihm gnädig und Christus sein Erlöser seyn wolle, daß es aber keineswegs eine Bedingung seiner Seligkeit sey, zu glauben, daß Gott allen Menschen gnädig seyn und sie erlösen wolle. So groß also auch die hier vorliegende Differenz sey, so berühre sie doch nicht den Glaubensgrund. Es sey eine Differenz, welche sich erst an den Glaubensartikel selbst angereiht habe.

Calixt wendet alles an, um auch diese Differenz geringer erscheinen zu lassen. Er setzt zuerst auseinander, welches wohl die rechte Weise sey, den ewigen Rathschluß Gottes mit der Ausführung desselben in der Zeit in Einklang zu bringen, die nemlich, daß wir sagten, Gott handle in der Zeit nicht anders, als er von Ewigkeit her beschlossen habe und Er habe von Ewigkeit her nichts anderes beschlossen, als was Er in der Zeit ausführe. Da er nun in der Zeit niemanden selig mache, als den, der da glaubt, so folge daraus, daß Er von Ewigkeit her beschlossen habe, nur den selig zu machen, der da glaubt, folge also, daß es kein decretum absolutum gebe, sondern nur ein decretum conditionatum. Gott habe aber freilich vermöge seiner Präscienz vorausgewußt, welche glauben würden, und daher sagten wir mit Recht, daß die electio Statt gefunden habe juxta praescientiam. — Diese lutherische Auffassungsweise bezeichnet Calixt auch als die der alten Kirche, ja auch Augustin habe bis zu Anfang seines Streites mit Pelagius so gelehrt. Erst von dem Streit mit Pelagius an datirt er die Irrungen in der Lehre von der Gnadewahl. Nachdem Pelagius nicht allein die Erbsünde sondern auch die Nothwendigkeit der göttlichen Gnade zur Bekehrung in Abrede gestellt habe, sey Augustin im Gegensatz zu Pelagius so weit gegangen, daß er gesagt, die Gnade Gottes bestimme den Menschen so sehr, daß er glauben müsse, und zwar werde der Einzelne in Folge eines decretum absolutum zum Glauben

bestimmt. Gemäß dieses decretum absolutum würden also die Einen gerettet und gingen die Anderen verloren. Dieser Meinung seyen dann viele aus der lateinischen Kirche zugefallen. Einige seyen sogar noch weiter gegangen: sie hätten gesagt, Gott habe von Ewigkeit her beschlossen, daß die Einen, die verloren gehen sollten, auch sündigen sollten. So die Adrumetischen Mönche, Gottschalk. —

Als die Reformation gekommen, wo es ein Auftreten gegen den Pelagianismus gegolten habe, hätten die Reformatoren sich zuerst nicht allein Augustin's Lehre von dem decretum absolutum angeeignet, sondern auch die Lehren der s. g. praedestinatiani, die nemlich, daß die Einen von Gott zum Sündigen bestimmt seyen. So Melanchthon, der in seinem Kommentar zum Römerbrief die Bekehrung Pauli nicht anders als auch den Verrath des Judas ein Werk Gottes nenne. So Luther in seinem Buch de servo arbitrio. So Zwingli, Calvin, Beza. Durch die Streitigkeiten mit den Arminianern sey es aber geschehen, daß die meisten Reformirten sich von letzterer Meinung ab und wieder der des Augustin zugewendet hätten, die Lutheraner aber seyen zu der Lehre der alten Kirche zurückgegangen. So hätten sich also die Meinungen über die Prädestination heut zu Tage auf zwei reducirt, in welche sich die beiden Kirchen, die lutherische und reformirte, theilten. Calixt bemerkt hiezu, wie diese verschiedenen Lehrweisen länger als 1000 Jahre hindurch in der Kirche neben einander seyen geduldet worden, ohne daß dadurch die Eintracht wäre gestört worden, wie sie noch heut zu Tage in der katholischen Kirche neben einander geduldet würden, und folgert daraus, daß sie auch unter uns keinen Grund zur Trennung hätten abgeben sollen. Und das um so weniger, da doch beide Lehrweisen aus einem ehrenwerthen Bestreben hervorgegangen seyen. Die Einen hätten ein decretum absolutum behauptet, weil sie geglaubt, man gestehe sonst den menschlichen Kräften bei dem

Akte der Bekehrung zu viel zu, und entziehe Gott damit etwas von seiner Ehre. Die Anderen hätten diese Lehre verwerfen zu müssen geglaubt, weil sie ihnen gegen die Zeugnisse der hl. Schrift zu verstoßen schien und Gott zum Urheber, wenn nicht der Sünde so doch des Elends der Menschen mache. Sey die erstere Ansicht auch eine falsche, so müsse sie doch um des angegebenen Entstehungsgrundes willen milde beurtheilt werden. Die harten Folgerungen aber, welche von dem einen oder anderen Theil aus der Lehre gezogen worden, solle man mit Stillschweigen übergehen, zumal heut zu Tage keiner mehr ihnen zugethan sey; man solle sie als aus der Hitze des Streites hervorgegangen betrachten. Und sogar ein Beispiel ersinnt Calixt, und spinnt es weit aus, um den Unterschied, der zwischen den verschiedenen Meinungen über die Prädestination herrscht, zu veranschaulichen und einen Vergleich zu Stande zu bringen. Man denke sich, sagt er, einen großen See, an dessen Ufer viele Kinder spielen. Ein Wanderer geht vorüber, und stürzt alle Kinder in den See, in dem sie unfehlbar untergehen müssen, wenn ihnen nicht Hilfe gebracht wird. Einige davon, zu so vielen dieser Wanderer eben Gefallen hat, zieht er wieder heraus. Die Uebrigen aber läßt er untergehen und will auch, daß sie untergehen. Das ist Zwingli's, Calvin's, Beza's Meinung von der Prädestination, die Meinung der Supralapsarier.

Setze man dagegen, die Kinder seyen durch eigene Schuld in den See gefallen. Es komme ein starker Mann, der wohl alle retten könnte, aber nur einige retten wollte, und ruhig zusähe, wie die anderen zur Strafe für ihre Unvorsichtigkeit untergingen, so wäre damit die Augustinische Lehre von der Prädestination veranschaulicht.

Denke man sich aber den Fall so. Die in das Wasser gefallenen Kinder seyen so schwach, daß sie zwar sich über der Oberfläche des Wassers erhalten, aber doch nicht dem Wasser

zu entkommen vermöchten. Diesen werde ein Mann gesendet, der ihnen zwar helfen will, aber nur unter der Bedingung, daß auch sie nach Kräften zu ihrer Rettung beitragen: sie sollen die dargebotene Hand ihres Retters ergreifen. Das wäre die Pelagianische Lehre.

Es ist klar, bemerkt Calixt, wie in dem einen Fall der Nachdruck darauf liegt, daß alles natürliche Mitwirken zum Heil ausgeschlossen wird, in dem anderen Fall aber dem Menschen noch Kräfte zugeschrieben werden, weil man nur auf diese Weise Gott vor dem Vorwurf einer willkührlichen Auswahl glaubt rechtfertigen zu können. Die lutherische Lehre, als diejenige, welche eine glückliche Lösung dieser Schwierigkeiten gefunden, stellt dann Calixt unter folgendem Gleichniß dar. Der Riese sagte: ich will Euch alle retten, aber nur dann, wenn meiner Handlung auch eine Eurer Seits entspricht. Sehet mich an und reicht mir die Hand! Wenn aber jene entgegnen, wir vermögen das nicht, so erwidert er: So gebe ich Euch ein Mittel hiezu. Ich gieße ein wunderbares Oel in den See, welches Euch in den Stand setzt, meine Hand zu ergreifen. Wer so thut, der ist gerettet. —

2. Ueber die Lehre von der unio personalis duarum in Christo naturarum stellt Calixt folgende Betrachtungen an: Beide Theile, sagt er, glauben an Christum, der da ist Gott und Mensch. Mehr zu wissen und zu glauben begehrt Gott nicht als Bedingung des Heils. So können auch wir nicht mehr begehren als Bedingung der christlich brüderlichen Gemeinschaft. Den Spekulationen, welche wir auf diese einfache Lehre bauen, sollen wir nicht solchen Werth beilegen, daß wir darum die Gemeinschaft mit anderen, welche nicht der gleichen Ansicht sind, aufheben. Es ist zwischen beiden Konfessionen die Frage streitig, was von den Gaben zu halten sey, welche der menschlichen Natur Christi in Folge der unio personalis und der erfolgten Erhöhung zuka-

men; ob dieſe Gaben von der menſchlichen Natur Chriſti in abstracto ausgeſagt werden könnten? Beide Theile erkennen aber, daß hier ein Geheimniß vorliegt, welches der menſchliche Verſtand nicht zu faſſen vermag. Warum aber, fragt Calixt, forſchen wir doch darnach, warum ſtreiten wir darüber? Und wie viele vermögen überhaupt die Bedeutung ſolcher Fragen zu faſſen und ein Urtheil darüber zu gewinnen? Eine ſolche Frage darf alſo in keiner Weiſe die Gemeinſchaft ſtören.

3. Bei der Lehre von der ubiquitas s. omnipraesentia Christi macht Calixt das Gleiche geltend, was bei der vorher beſprochenen Lehre. Sie könne von den Wenigſten nur verſtanden werden, und dürfe ſchon darum die Eintracht nicht ſtören. Er bemerkt dann weiter, daß auch unter den Lutheranern ſelbſt Uneinigkeit über dieſe Lehre herrſche und glaubt endlich aus der Entſtehungsgeſchichte dieſer Lehre, die er beibringt, den Beweis führen zu können, daß auf die hierüber vorliegende Differenz kein Gewicht gelegt werden dürfe. Er erzählt, wie von Luther die omnipraesentia erſt gelehrt worden ſey im Streit über die Abendmalslehre, um dem Einwand Zwingli's, Chriſtus ſey ſeinem Leibe nach gen Himmel geſtiegen und ſitze zur Rechten Gottes, zu begegnen. Schon der Umſtand alſo, daß dieſe Lehre ſo neuen Urſprungs iſt, deutet dem Calixt darauf hin, daß ſie keine nothwendige ſey. Er findet aber weiter, daß auch ſpäterhin noch für lange Zeit kein Gewicht auf ſie ſey gelegt worden. Auf dem Marburger Kolloquium ſey ihrer gar nicht Erwähnung gethan worden; ſo auch nicht in der Augsburgiſchen Konfeſſion, auch nicht in den Schmalkalder Artikeln. Aus alle dem glaubt Calixt zu der Folgerung berechtigt zu ſeyn, daß es ſich hier um eine Lehre handle, welche bei der Frage über Kirchengemeinſchaft gar nicht in Betracht kommen dürfe.

4. Ernſter nimmt er es mit der Lehre vom h. Abendmal. Hier erkennt er eine große und wichtige Differenz an,

Er selbst ist den einzigen Punkt aufgenommen, wo die Lehre von der Adoption sich an die Abendmahlslehre anschließt, mit der lutherischen Lehre einverstanden. Doch bringt er allerlei bei uns das Urtheil über die vorliegende Differenz mildern kann. Vor allem dient ihm hiezu eine Betrachtung der ganzen Geschichte des Abendmahlsstreites. Er beginnt mit der Bemerkung, daß als die Reformatoren die auch in die Lehre von dem Abendmal eingerissenen Irrthümer zu entfernen gesucht hätten, von schweizerischer Seite die irrthümliche Meinung sey gehegt worden, es ließen sich diese Irrthümer und Mißbräuche nicht abstellen, so lange man überhaupt an der Lehre von der Gegenwart Christi im Abendmal festhalte, und darum hätten sie sich verführen lassen, die klaren Worte der Einsetzung anders zu deuten. Carlstadt habe den Anfang gemacht, Zwingli aber und Oekolampad sich an diese Bestrebungen angeschlossen. Diese seyen lutherischer Seits gleich, wie auch recht, nicht gut aufgenommen worden; man habe in dem syngramma Suevicum sich dagegen ausgesprochen. Aber noch in diesem syngramma finden Calixt eine Auffassung von dem Genusse des Leibes und Blutes Christi, welche ihm von der nachmals durch Calvin aufgestellten nicht unterschieden scheint, so daß also in der späteren Zeit, wo Calvin aufgetreten, eine Verständigung noch möglich gewesen wäre, wenn mittlerweile nicht die lutherische Lehre anders wäre gefaßt worden. Persönliche Verstimmungen scheinen ihm der Grund gewesen zu seyn, warum Lutheraner und Reformirte in eine so schroffe Stellung zu einander geriethen. Diese seyen die Ursache gewesen, warum Luther von dem Jahr 1527 an sich so heftig gegen Zwingli und Oekolampad geäußert habe. Dennoch hätten sich bessere Aussichten aufgethan durch die Wittenberger Konkordie, sie seyen aber mit dem Jahr 1548 wieder verschwunden, wo Luther durch eine von den Schweizern ausgegangene Bibelübersetzung eifersüchtig gemacht, durch Amsdorf dann gereizt, sich entschieden und für immer

von den Schweizern losgesagt habe. Von Melanchthon bemerkt dann Calvin, als es über diesen Punkt zu Streitigkeiten gekommen sey, daß er davon gedacht habe von Wittenberg fortzugehen. Ueber diesen Gang der Dinge stellt Calixt folgende Betrachtungen an: Warum, frage er, sey doch Luther nicht bei der Gesinnung geblieben, welche er nach der Wittenberger Konkordie ausgesprochen habe? Hätten doch die Schweizer von da an keine anderen bedenklicheren Lehren aufgestellt! Deren Irrthum in der Lehre von dem Abendmal sey allerdings groß, aber doch nicht so groß, daß er sie vom Himmel ausschließe. Könne jemand selig werden, der das hl. Abendmal gar nicht genieße, wie vielmehr der, welcher irrthümlich über dasselbe denke, vorausgesetzt, daß der Irrthum nicht absichtlich wider besser Wissen und Gewissen festgehalten werde, was man sich doch nicht wohl zu behaupten getrauen werde. Die Anerkenntniß der Wirklichkeit in Christo dürften wir daher den Schweizern um ihres Irrthums willen auch nicht versagen. Er giebt weiter zu bedenken, wie schwer es doch den Reformirten heut zu Tage werden müßte, sich von dem einmal erworbten Irrthum loszureißen, was uns zur Milde gegen sie auffordern müsse. Er macht geltend, wie die alte Kirche gerade über diese Lehre geschwankt habe, so daß auf sie weniger wie bei anderen Lehren zurückgegangen werden könne. Es hätte sogar unter den alten Kirchenlehrern gar nicht an solchen gefehlt, auf welche sich die Reformirten für ihre Auffassung der Lehre vom hl. Abendmal berufen könnten, wie z. B. auf Augustin. Der Anlaß, auf den hin sie zu ihrer Lehre gekommen, bleibe doch immer ein ehrenwerther. Sie hätten auf diese Weise am erfolgreichsten sich den im Mittelalter eingerissenen Irrthümern entgegenstellen zu können geglaubt. Es sey endlich nicht zu übersehen, daß der heftige und oft rauhe Widerspruch, den sie hätten erfahren müssen, sie hätte reizen müssen. Das sey zwar nicht recht, es sey aber doch eine entschuldbare menschliche Schwäche, wenn sie sich so wenigstens zu

gänglich einen Lehre gezeigt hätten, welche ihnen auf so harte Weise wollte aufgedrungen werden. Auch sey von der andern Seite nicht immer mit den rechten Gründen gegen sie gestritten worden; habe doch auch Luther die Lehre von der Ubiquität in ungehöriger Weise mit eingemischt. Nehme man noch hinzu, daß Luther im Jahr 1542 den Schwachen sogar auch die communio sub una gestattet habe, was doch gewiß noch ein größerer Verstoß gegen die Einsetzungsworte sey; ferner, daß die Reformirten doch auch nicht geradezu die Gegenwart Christi im Abendmal leugneten, so solle man, das ist den Schluß, den Calixt aus alle dem Bemerkten zieht, die Anerkenntniß einer Brüderschaft in Christo nicht länger zurückhalten. Freilich könne aber auch, so lange keine vollkommne und unzweideutige Einigung in dieser Lehre erzielt sey, keine eigentliche Kirchengemeinschaft Statt finden und könnten noch weniger Reformirte zum Lehramt in der lutherischen Kirche zugelassen werden.

Das ist die ausführliche und wie wir versichern dürfen getreue Darlegung der Calixtinischen Ansichten von dem Verhältniß der Konfessionen zu einander, wie wir sie aus den verschiedenen hierauf bezüglichen Schriften des Calixt zusammengetragen haben. Sie hat uns nicht selten Mühe gemacht, eben darum, weil wir keiner einzigen Schrift von ihm begegneten, in welcher er selbst kurz und doch mit der nöthigen Bestimmtheit alles das zusammengefaßt hätte, was zum Beweis der Folgerichtigkeit seiner Ansicht diente. Es findet sich vielmehr alles hieher Gehörige nur zerstreut in seinen einzelnen Schriften und auch da nur mehr gelegentlich gesagt. Wohl beschäftigen sich alle die von uns genannten Schriften mehr oder weniger mit dem Verhältniß der Konfessionen. Aber immer sind sie doch durch besondere Anlässe hervorgerufen. Indem dann die Antwort doch zunächst gegen den ihm gegebenen Anlaß ge-

nächst ist, sagt Calixt das, was wir vor allem zu wissen begehren, doch immer nur mehr nebenher. Nur einzelne Bruchstücke, wie in der Schrift ad Moguntinos seine Ansicht von der Unterscheidung der wesentlichen und minder wesentlichen Lehren, führt er des Weiteren aus. Es liegen uns daher in seinen Schriften immer nur einzelne Bruchstücke seiner Gesammtansicht vor, welche wir erst zusammenlesen und in ein Ganzes zusammenfassen mußten. Es ist diese Weise des Calixt aber ein Uebelstand, weniger darum, weil sie uns die Mühe des Zusammentragens auferlegt hat, eine Mühe, welche allerdings nicht gering ist, da Calixt in allen seinen Gelegenheitsschriften ohne alle Ordnung, diffus und mit unerträglicher Breite schreibt, sondern darum insbesondere, weil er so meist die Applikation von den einzelnen Vordersätzen zu machen unterläßt. Sie klar und bestimmt er z. B. den Satz hinstellt, daß alle Glaubenslehren in dem apostolischen Symbol enthalten sind, so erfahren wir doch nur aus gelegentlichen Aeußerungen, wie er nun von den Lehren der lutherischen Kirche urtheilt, welche eben noch nicht in dem apostolischen Symbol enthalten sind. Er läßt uns darüber zwar nicht im Ungewissen. Es liegen darüber so bestimmte Aeußerungen von ihm vor, daß uns nicht die Furcht beschleichen darf, ihm Folgerungen untergeschoben zu haben, welche er selbst nicht gezogen hätte. Aber weil sie sich sehr zerstreut finden, oft an Orten, an welchen wir sie am wenigsten gesucht hätten, erschwert er dadurch gar sehr einen Einblick in den Zusammenhang seiner Ansichten, und in die rechte Anwendung, welche er davon macht.

Cap. III. Verhältniß der Calixtinischen Ansichten zu den Principien seiner Kirche.

Ehe wir nun weiter gehend zeigen, wie diese Ansichten und Vorschläge des Calixt von den orthodoxen Lutheranern

aufgenommen und wie sie von ihnen bekämpft worden sind, machen wir, müssen erst die Stellung klar, welche Calixt mit diesen seinen Ansichten den Grundsätzen der luth. Kirche gegenüber einnimmt. Je mehr Calixt trotz dieser seiner Ansichten scheinbar unbefangen immerfort eine Uebereinstimmung mit dem Bekenntniß seiner Kirche behauptet und je weniger die Unterschiede auf den ersten Anblick sich zu Tage legen, desto mehr scheint es uns nothwendig, hierüber erst ins Klare zu kommen. Es wird sich uns damit zugleich eine Gelegenheit darbieten, des Calixt Grundanschauungen von dem, was das Wesen der wahren Kirche ausmache, und den Standpunkt, auf den er die Kirchen der Gegenwart zurückführen möchte, noch genauer kennen zu lernen.

Wir sind in dem vorigen Abschnitt vielen Aeußerungen des Calixt begegnet, welche je nach dem Sinne, den man ihnen beilegt, mit den Grundsätzen der lutherischen Kirche wohl vereinbar sind. Diese sollen zunächst von jenen anderen ausgeschieden werden, welche uns den Grundsätzen der luth. Kirche zuwider zu laufen scheinen.

Zur ersteren Klasse rechnen wir die Hoffnung, welche Calixt so oft ausspricht, daß eine Zeit kommen werde, in welcher die unnatürliche Spaltung in der Kirche aufhören werde. Darin liegt noch nichts, was den Grundsätzen der lutherischen Kirche zuwider wäre. Es wäre die höchste Verirrung, in welche die Kirche gerathen könnte, wenn den Schmerz über eine so beklagenswerthe Thatsache wie die ist, daß Friede und Eintracht unter denen gewichen sind, welche doch alle Christo angehören wollen, einmal aufhörte, und wenn die Hoffnung auf ein dermaleinstiges Ende dieses Zwiespaltes einmal aufgehoben würde. Die lutherische Kirche wird sich daher auch erneuten Erörterungen über die Differenzen, durch welche die Spaltung hervorgebracht ist, nie grundsätzlich entziehen. Wenn Calixt solche wieder hervor-

zurufen sich bestrebte), so kann es höchstens kommen, daß man dem Bestreben um der besonderen Umstände willen, unter denen die Erörterungen vorgenommen werden sollen, kein Gedeihen weissagt, und um deßwillen weniger bereitwillig auf sie eingeht.

Auch dagegen läßt sich nichts einwenden, daß Calixt beiden Theilen zu Gemüthe führte, wie doch gemeinsame Grundlagen gegeben seyen, zu welchen man sich gleichmäßig bekenne, nemlich hl. Schrift und Lehre der alten Kirche. Wollte er mit seiner Erörterung der Lehre von der Tradition nichts anderes als zeigen, daß wohl feste Punkte vorlägen, auf welche die Erörterungen sich basiren könnten, so war das unverfänglich.

Er durfte endlich auch wohl daran erinnern, daß es doch Ein Herr und Meister sey, welcher von allen Konfessionen bekannt werde, daß Haß und Feindschaft ihnen nicht gezieme und daß sie immerhin ein anderes Verhältniß zu einander hätten, als zu denen, welche sich gar nicht zu Christo bekennten. In dieser Zeit that es gerade Noth, eine solche Erinnerung recht eindringlich einzuschärfen, denn es ließ sich nicht verkennen, daß eine gereizte und bittere Stimmung zu einander die Oberhand gewonnen hatte.

So weit also Calixt nur das alles wollte, lag darin nichts, was ihn in Konflikt mit den Grundsätzen seiner Kirche gebracht hätte. Die Hoffnung auf eine dereinstige Union, welche Calixt ausspricht, die Ermahnung zu einem abermaligen Versuch, die Aufzeigung der gleichen Grundlagen, von welchen man ausgehen könne, das alles sind Punkte, welche wohl ausgesprochen werden konnten, ohne damit gegen die Grundsätze der lutherischen Kirche zu verstoßen. Die Frage, um die es sich aber handelt, ist die: ob Calixt dieses Ziel nicht zu erreichen sucht durch Behauptungen über die gegenwärtige Stellung der Konfessionen zu einander, welche von der Ansicht seiner Kirche verschieden sind?

Diese Frage ist es, welche wir hier zu beantworten haben.

Wir wissen, Calixt will, um eine Glaubensgemeinschaft als unter den Konfessionen vorhanden nachzuweisen, vor allem die Lehren ausmitteln, welche als zum Heil nothwendig schlechthin geglaubt werden müßten, und diese von jener anderen Reihe von Lehren unterschieden wissen, welche bei der Frage nach dem Heile nicht in Betracht kommen. Die Glaubensgemeinschaft soll da vorhanden seyn, wo man in jener ersten Reihe von Lehren übereinstimmt, und das sind ihm die, welche bereits im apostol. Symbol vorliegen.

Ist nun die lutherische Kirche mit dieser Unterscheidung der in ihrem Bekenntniß ausgesprochenen Lehren und mit den Folgerungen, welche Calixt daraus zieht, einverstanden? Das ist die nächste Frage, welche sich uns aufdrängt. Der Unterscheidung liegt, wie wir sehen, die Voraussetzung zu Grunde, daß, welche Lehrentwicklung auch immer Statt haben möge, die zum Heil nothwendigen Lehren davon nicht berührt werden, daß diese vielmehr in ihrer einmal gegebenen Fassung unverändert bleiben. Sehen wir nun zuerst, wie Calixt und wie die lutherische Kirche von dieser Lehrentwicklung denkt. Daraus wird sich dann von selbst ergeben, wie die lutherische Kirche eine solche Unterscheidung unzulässig finden muß.

Nach der Ansicht des Calixt enthält das apostolische Symbol alle zum Heil nothwendigen Lehren nicht etwa nur dem Keime nach, sondern in einer vollkommen adäquaten und für alle Zeit gültigen Form. Wie auch die Lehren in den späteren Symbolen gefaßt seyn mögen, sie sagen ihrem substantiellen Inhalt nach nichts anderes aus, als was diese einfachen im apost. Symbol niedergelegten Sätze aussagen. Der Glaube, auf dessen Grund hin man selig wird, ist und bleibt immer der im apost. Symbol ausgesprochene. Das Verhältniß der späteren Symbole zum apostolischen ist dann dieß: Das ersteren sagt, was man glauben muß, um selig zu werden und enthält also

alles, was der Laie zu wissen braucht. Die nachfolgenden Symbole der 5 erst. n Jahrhunderts aber geben alles das an die Hand, was der Lehrer der Kirche wissen muß, um der Gemeinde den Glauben in der rechten Weise verkündigen und erklären zu können. So liegt also in der alten Kirche die ganze Summe dessen vor, was der Laie glauben und was der Theologe wissen muß, um der Gemeinde den Glauben zugänglich zu machen. Weil der Glaube im Laufe der Zeit kein anderer werden und keinen Zuwachs erleiden kann, so ist von aller weiteren Entwicklung nichts zu erwarten, was den Glauben anders bestimmte, als im apost. Symbol bereits geschehen ist. Also auch in der lutherischen Kirche liegt nichts der Art vor. Die von Calixt so oft ausgesprochene Behauptung, daß die Lehre der lutherischen Kirche keine andere sey als die Lehre der alten Kirche, sagt also aus, daß, was den Glauben selbst anlangt, die Lehre der luth. Kirche ihrem Inhalt und Ausdruck nach nichts anderes enthalte, als was bereits die alte Kirche gelehrt habe. Was in der luth. Kirche noch hinzugekommen ist, das betrifft nicht mehr den zum Heil nothwendigen Glauben. Das Hinzugekommene enthält entweder nur eine nähere Erklärung des Glaubensartikels selbst und geht in diesem Fall eigentlich den Laien nicht an, sondern nur den Theologen. Oder es besteht aus Lehren, welche an die eigentlichen Glaubensartikel sich erst angereiht haben und charakterisirt sich schon damit als etwas, was da, wo es sich um den Glauben selbst handelt, gar nicht in Betracht kommt.

Bei dieser Ansicht von der im Laufe der Zeit Statt gehabten Lehrentwicklung kann Calixt natürlich den Satz recht wohl aufstellen, daß das Bekenntniß zu dem apostol. Symbol für die Glaubensgemeinschaft entscheidend sey.

Ganz anders aber denkt die lutherische Kirche von der Lehrentwicklung, welche von der ersten Zeit der Kirche bis zur Gegenwart Statt hatte. Sie erkennt zwar ohne Widerrede an,

in sie legt ein großes Gewicht auf die Behauptung, daß ihre Lehre in vollkommenem Einklang stehe mit der Lehre der alten Kirche. Aber sie behauptet zugleich, daß der einfache Ausdruck, welcher im apost. Symbol vorliegt, nicht mehr ausreiche, und daß im Laufe der Zeit Erkenntnisse hinzugetreten seien, welche eine nähere Bestimmung des Glaubens selbst enthalten. Die in den 5 ersten Jahrhunderten hinzugekommenen Symbole sieht sie mit Calixt auch nicht als solche an, welche einen anderen und dem Wesen nach neuen Glauben an die Stelle des alten setzen wollten, sie betrachtet dieselben auch nur als nähere Bestimmungen, aber als solche, deren Kenntniß sich auch der Laie nicht entziehen dürfe. Die Entstehung der späteren Symbole betrachtet auch sie als hervorgerufen durch die Häresie. Aber eben indem nähere Bestimmungen durch diese nöthig wurden, scheint sich ihr damit die frühere einfache Fassung der Lehre als eine ungenügende auszuweisen. Sie ist also so weit davon entfernt, mit Calixt eine Lehrentwicklung anzunehmen, welche mit dem Glauben und dem durch ihn bedingten Heil nichts zu schaffen hat, daß vielmehr nach ihrer Ansicht die Lehrentwicklung eine solche Bestimmung des Glaubens enthält, welche in der genauesten Beziehung zu dem Heile steht.

Es ist so wichtig, sich darüber klar zu werden, wie die luth. Kirche von dieser Lehrentwicklung denkt, daß wir näher darauf eingehen müssen. Ihre Ansicht ist diese: In den späteren Symbolen mußte die frühere Fassung der Lehre durch eine genauere ersetzt werden, weil in Folge der Häresie die erstere der Mißdeutung ausgesetzt war, und weil die Häresie diese zu ihren Gunsten auslegen konnte. Wenn es dann nicht gleichgültig ist, welcher Sinn mit einem Ausdruck verbunden wird, so kann man nach ihrer Ueberzeugung die Gemeinde auch nicht mehr auf die frühere Fassung verweisen und bei ihr belassen, denn man muß doch auch sie vor der Gefahr bewahren, die Lehre mißverständlich aufzufassen. Kann man die Gemeinde nicht vor der Kenntnißnahme der Hä-

reſie bewahren, ſo darf man ihr auch nicht die Mittel entziehen, durch welche ſie in den Stand geſetzt wird, ſich derſelben zu erwehren. Denn die Häreſie tritt als eine Gefahr, als eine Verſuchung an die Gemeinde heran. Die Gemeinde ſoll ſich gegen dieſelbe entſcheiden. Darum muß ihr der Glaube auch in einer Faſſung gelehrt werden, durch welche die Häreſie ausgeſchloſſen iſt und muß die Gemeinde zu dieſer Faſſung des Glaubens ſich bekennen. Das eben iſt der Grund, warum das ſpätere Symbol den Glauben in einer anderen Faſſung enthält.

Iſt ſo durch Anlaß der Häreſie eine nähere Faſſung der Lehre gewonnen, ſo iſt der einzige Gewinn davon auch nicht der, daß man damit die Häreſie und die durch ſie geſetzte Gefahr ausgeſchloſſen hat. Der Gewinn iſt ein viel größerer. Gott hat der Kirche die Arbeit, welche ihr durch den Kampf mit der Häreſie auferlegt iſt, zu dem Segen geſetzt, daß die Frucht des endlichen Kampfes wider die Häreſie eine reichere Erkenntniß ſeyn ſoll, welche ſie dadurch gewinnt. Die Lehre, wie ſie in dem ſpäteren Symbol gefaßt iſt, enthält alſo nicht allein eine nähere Faſſung des Glaubens, durch welche die Häreſie ausgeſchloſſen wird, ſondern zugleich eine neue Erkenntniß, durch welche das Glaubensleben genauer beſtimmt wird.

Hier iſt der Punkt, an welchem Calixt am meiſten von den Anſichten ſeiner Kirche verſchieden iſt, und wir müſſen um ſo genauer darauf eingehen, da die Betrachtung des Calixt auf den erſten Anblick vielen Schein für ſich hat.

Er ſagt: Der Glaube iſt doch mit der Offenbarung mit einemmale gegeben. Das was den Menſchen zu einer Zeit ſelig gemacht hat, muß ihn zu allen Zeiten ſelig machen. Was alſo immer im Laufe der Zeit hinzukommt, das geht den Glauben ſelbſt nicht an. Damit ſchließt er jede Erkenntniß aus, welche als neue und doch zugleich das Heil bedingende zu dem bereits Vorhandenen erſt hinzutreten könnte.

Dieſe Sätze enthalten viele Wahrheit, nur nicht in dem

Sinne, welchen Calixt ihnen gibt. Das nemlich nicht keinen Augenblick in Abrede gestellt, daß, da die Offenbarung eine mit einemmal gegebene ist, der Glaube seinem objektiven Inhalte nach mit einemmal gegeben ist, und für alle Zeiten derselbe bleibt, daß man also für alle Zeiten auf den Grund eines und desselben Glaubens hin selig wird. Die Frage, um die es sich hier handelt, ist nur die, ob sogleich mit der Offenbarung und dem objektiven Glauben auch ein vollständiges und erschöpfendes Verständniß desselben gegeben ist, oder ob dieses im Laufe der Zeit erst wächst und so Erkenntnisse hinzutreten, welche auch von Einfluß auf das Heil seyn können.

Hierin, in Beantwortung dieser Frage gehen Calixt und die luth. Kirche weit auseinander. Ersterer glaubt an kein allmählig sich erweiterndes Verständniß, der Art, daß das Heil selbst dadurch berührt würde. Letztere nimmt ein solches an und findet dasselbe eben in der Stattgehabten Lehrentwicklung gegeben. Wenn sie gleich die Offenbarung als eine mit einemmal gegebene anerkennt und auch von der Ueberzeugung ausgeht, daß diese von dem ersten Augenblick an von ihrem Inhalt so viel erschlossen hat, als der Einzelne zur Seligkeit bedurfte, so betrachtet sie dieselbe doch zugleich als eine solche, welche einen Schatz enthält, der nicht mit einemmale seinem ganzen Inhalt nach sich zu Tage legt, sondern der vielmehr allmählig erst sich dem Menschen erschließt. Der Mensch müßte anders organisirt seyn, wenn es ihm möglich seyn sollte, in anderer Weise sich des Inhalts der Offenbarung zu bemächtigen. Und die Offenbarung müßte nicht im Worte niedergelegt seyn, wenn sie nicht ihrem Inhalte nach in einzelne Begriffe zerfallen sollte, welche nur successive ins Bewußtseyn treten. Darum eben, weil dieß die Natur der Offenbarung ist, ist es die Aufgabe des Menschen, sich mehr und mehr in sie zu vertiefen und immer mehr von diesem Schatze sich anzueignen. Die Frucht davon wird eine immer reichere Erkenntniß seyn, eine Erkenntniß, welche nicht

ohne Einfluß auf Glauben und Leben ſeyn kann. Die lutheriſche Kirche glaubt nun, daß auch ihr eine ſolche in der Lehrentwicklung zugekommen ſey, welche von der roſten Zeit der Kirche bis zur Gegenwart vorliegt. Es iſt freilich immer derſelbe objective Glaube, welcher die Kirche erbaut hat. Aber er iſt immer näher in ſeinen einzelnen Momenten der Gemeinde zum Bewußtſeyn gekommen, er hat immer genauer ihr Glaubensleben beſtimmt, er hat als ein Sauerteig mehr und mehr ihr Denken, Glauben und Leben durchdrungen.

Der Anfang, aber auch nur der Anfang zur Löſung dieſer Aufgabe liegt uns vor in dem apoſtoliſchen Symbol. Und ſchon der Umſtand hätte den Calixt belehren können, wie es eben nur ein Anfang ſey, daß die Glaubenslehren, welche Calixt als die zum Heil nothwendigen erklärt, nicht etwa in der Offenbarung ſelbſt in dieſer Faſſung gegeben ſind, ſondern daß ſie erſt von der Gemeinde aus der Offenbarung ausgezogen und in dieſe Faſſung gebracht worden ſind. Dieß deutet doch ſchon darauf hin, daß die Gemeinde ſich damit einer Arbeit unterzogen hat, deren Fortſetzung den nachkommenden Gemeinden zufiel. Und dieß hätte Calixt doch erkennen ſollen, daß er die Offenbarung wenig ehrt, wenn er alles das, was in ihr ſich ſonſt noch vorfindet, als etwas den Glauben und damit das Heil gar nicht Berührendes betrachtet, als etwas, was genau genommen, nur den Theologen angehe.

In dem apoſtoliſchen Symbol ſind nun allerdings die Hauptſätze der Offenbarung ins Wort gefaßt und ſind die Grundlagen des Heils in einem großartigen Umriſſe vorgelegt. Aber es ſind doch nur Grundlagen, auf welche das Gebäude in ſeinen einzelnen Theilen erſt aufgeführt werden muß. Dieß iſt es, was der ſpäteren Zeit als Aufgabe zufiel. So nimmt alſo die lutheriſche Kirche einen Fortſchritt der Erkenntniß an, welcher der Kirche der erſten Jahrhunderte in ihrem Kampf mit der Häreſie zu Theil geworden iſt. Und glaubt einen ſolchen auch für ſich in Anſpruch

nehmen zu dürfen. Nachdem durch die Reformation die Kirche von den Irrthümern und Verunstaltungen ist gereinigt worden, welche im Mittelalter in Lehre und Leben eingedrungen waren, war ihre Arbeit mit dem gleichen Segen begleitet, dessen die alte Kirche sich erfreute, daß sich ihr neue Erkenntnisse aufthaten. Ein Gleiches nimmt sie auch von der Zeit an, in welcher innerhalb der evangelischen Kirche sich der Zwiespalt aufthat, welcher das Auseinandergehen derselben in lutherische und reformirte Kirche zur Folge hatte. Es werden da Fragen aufgeworfen, welche die alte Kirche zum wenigsten nicht in dieser Bedeutung erkannt hatte. Die Forschung wendete sich nach Seiten der Offenbarung, welchen bisher weniger Achtsamkeit bewiesen war. Neue Resultate, neue Erkenntnisse waren auch da die Frucht ihrer Bestrebungen.

Ist dieß die Ansicht, welche die lutherische Kirche von der Statt gehabten Lehrentwicklung hat, so folgt daraus von selbst, daß ihr die von Calixt gemachte Unterscheidung der Lehren als völlig unstatthaft erscheinen muß. Diese steht und fällt ja mit der Behauptung, daß zu den im apostol. Symbol enthaltenen Lehren nichts mehr hinzukommen könne, was von bindender Kraft für den Glauben wäre, und daß die Statt gehabte Lehrentwicklung ganz außerhalb des eigentlichen Glaubensgebietes falle. Weist dagegen die lutherische Kirche auch nur das nach, daß das apost. Symbol nicht genüge, weil demselben in Folge der zu Tag getretenen Häresien eine Deutung gegeben werden könne, welche den Glauben alterire, so reicht das schon aus, diese Unterscheidung zu verwerfen. Sie fügt aber, wie wir gesehen haben, weiter noch hinzu, daß im Laufe der Zeit neue Erkenntnisse hinzugetreten seyen, durch welche Glauben und Leben genauer bestimmt werde, und hat damit einen zweiten entscheidenden Grund zur Verwerfung dieser Unterscheidung. Wollte man mit Calixt nun die im apostol. Symbol enthaltenen Lehren als den Glauben bestimmend annehmen, so sind

schiede das [illegible] Kirche nicht anders, als wenn man in Mitten des eben begonnenen Strebens nach Erkenntniß gewaltsam abbrechen und mit dem ersten Resultat sich begnügen wollte. Man müßte dann alle im Laufe der Zeit gewonnene Erkenntniß, allen den Schatz, welcher durch fortgesetztes Forschen und durch immer tieferes Hineinleben in die Offenbarung sich aus dieser entwickelt hat, als etwas für Glauben und Leben Gleichgültiges bezeichnen, wollte man so einfach mit Calixt sagen, daß das apostol. Symbol alles das enthalte, was da, wo es sich um den Glauben handelt, in Betracht komme. Man würde damit in Abrede stellen, daß die Gemeinde gleich dem einzelnen Christen an der Erkenntniß wachsen solle, und daß in jeder neuen Erkenntniß etwas liege, was belehrt oder stärkt oder kräftigt.

Aus der verschiedenen Betrachtung von der in der Kirche Stattgehabten Lehrentwicklung folgt schon, daß Calixt den Unterscheidungslehren eine ganz andere und weit geringere Bedeutung beilegen muß, als die lutherische Kirche thut. Diese glaubt in ihnen eben eine genauere Erkenntniß der Heilslehren zu besitzen, eine Erkenntniß, durch welche einestheils die irrthümlichen Vorstellungen, gegen welche die einfache Fassung der ersten Zeit noch nicht genug verwahrte, ausgeschieden sind, und in welche anderentheils so vieles noch aufgenommen war, was den Weg zum Heil deutlicher machte und zur Kräftigung und Gründung im Glauben beitrug. Sie muß also auf diese Erkenntnisse ein großes Gewicht als auf ein sehr wesentliches legen. Dagegen glaubt Calixt, daß in alle dem nichts liege, was das Heil zu fördern vermöge.

Alles darauf Bezügliche findet er, wie wir wissen, allein in dem apostolischen Symbol niedergelegt. Die weiteren im Laufe der Zeit hinzugekommenen Lehren betrachtet er zwar als eine schätzenswerthe Zugabe. Sie vermitteln eine höhere natürliche Erkenntniß, sie bieten neue und kräftige Beweise für die Wahrheit des Christenthums dar, und geben die Mittel an

die Hand, die Angriffe, welche auf den Glauben geschehen, abzuwehren. Aber sie enthalten nach seiner Behauptung nichts, was, wenn wir es nicht wüßten, uns an unserm Heil hinderlich seyn könnte. Calixt gibt sich bekanntlich alle Mühe nachzuweisen, wie in den in der luth. Kirche vorliegenden Lehren das Substantielle, das, worauf es bei der Frage nach dem Heil allein ankommt, immer nichts anderes als das ist, was in dem apostolischen Symbol bereits vorliegt. In derselben Weise wie z. B. das, was das Nicenische Symbol mit dem Bekenntniß der Homousie und was die anderen Symbole mit ihren Bekenntnissen aussagen, seinem substantiellen Gehalte nach bereits in dem apostolischen Symbol enthalten ist, so behauptet er auch, daß das, was in den jetzt vorliegenden Konfessionen von der Rechtfertigung, der Erbsünde, der Gnade, dem freien Willen u. s. w. gelehrt werde, seinem wesentlichen Inhalt nach bereits in der Lehre der alten Kirche enthalten sey. Da es nun aber bei der Frage nach dem Heil nur auf dieses Substantielle ankommt, da das Heil nur durch dieses bestimmt wird, so erweist sich dem Calixt die besondere Form und Fassung als ein gleichgültiges. Und wenn es dann diese besondere Form ist, welche Anlaß zum Streit unter den Konfessionen gegeben hat, so folgt ihm daraus, daß der Streit außerhalb des eigentlichen Glaubensgebiets liege. Das scheint ihm dann der Irrthum, den man begangen hat, daß man theils bei den Fragen, welche den Glaubensgrund selbst berühren, den substantiellen Gehalt der Lehre von der zufälligen Form nicht unterschieden, theils sogar in solchen Lehren eine Glaubensdifferenz zu finden gemeint hat, welche ihrer Natur nach keinen Bezug auf das Heil haben.

Calixt geht da, wie wir schon bemerkt haben, von einer Wahrheit aus, welche nie bezweifelt worden ist, macht aber davon eine Anwendung, zu der er nicht berechtigt ist. Daß die Lehren, an welchen die spätere Kirche festhält, ihrem sub-

substantiellen Gehalte nach in der Lehre der alten Kirche schon enthalten sind, das ist eine allgemein zugestandene Sache. Wäre dem nicht so, so müßte man behaupten, daß die frühere Kirche nicht im Besitz der Summe des Christenthums gewesen sey, was von niemanden geschieht. Aber daraus, daß das apostolische Symbol die Summe des Christenthums, als im Keime enthält, folgt ja noch gar nicht, daß nichts hinzutreten, nichts sich daraus entwickeln könne, was von bestimmendem Einfluß auf das Heil wäre. Calixt faßt z. B. den substantiellen Gehalt der Lehre von der Rechtfertigung in den Satz, daß wir, um selig zu werden, auf das Verdienst Christi vertrauen müßten, und den substantiellen Gehalt der Lehre von der Erbsünde in den, daß wir bei der Verderbtheit, in welcher wir geboren werden, ohne die Gnade in Christo uns nicht helfen könnten. Und beide Lehren findet er in dieser einfachen Fassung schon in der alten Kirche ausgesprochen. Folgt aber daraus, daß wenn die Lehren in dieser einfachen Fassung jetzt vorgetragen werden, durch sie der Weg zum Heil schon deutlich genug vorgelegt ist? Wenn mittlerweile die Frage rege geworden ist über den näheren Sinn, in welchem diese Lehren aufzufassen sind, und die Frage, welchen Einfluß auf die Seligkeit eigenes Thun und eigene Würdigkeit habe; wenn die eine Kirche lehrt, daß wir gerecht werden durch den Glauben, die andere, daß wir es werden durch die Werke; wenn die eine Kirche dem Menschen alles Vermögen zum Guten abspricht und ihn so allein auf die Gnade in Christo verweist, während die andere noch das Vorhandensein von natürlichen Kräften behauptet; wenn die eine Kirche eine Allgemeinheit der göttlichen Gnade behauptet, und die andere sie leugnet, was ist dann mit dieser allgemeinen Fassung der Lehren gethan? Sollte es gleichgültig seyn, ob man sich die Lehren in diesem oder jenem Sinn auslegte; ist man des Heiles bei der einen und der anderen Auslegung gleich gewiß? Die lutherische Kirche ist weit entfernt, diese Frage zu bejahen

und so wenig vermag sie darum diese ihre Unterscheidungslehren mit Calixt als solche zu betrachten, welche entweder nur in ihrer zufälligen Fassung sich von der Lehre der alten Kirche unterscheiden, oder gar nur als quaestiones annatae sich äußerlich angereiht haben, ohne einen auf das Heil bezüglichen Inhalt zu haben, daß sie vielmehr gerade in ihnen die rechte Lehre des Heils ausgedrückt und beschrieben findet. Den Streit unter den Konfessionen betrachtet sie darum als einen Streit über den Weg des Heils. Den anderen Konfessionen wirft sie ein wenigstens theilweises Abgehen von dem rechten Weg des Heils, wie er auch in der alten Kirche festgehalten worden sey, vor. Ihre Unterscheidungslehren enthalten also nach ihrer Ueberzeugung gerade das, worauf es für das Heil ankommt. Sie meint nicht, in diesen Unterscheidungslehren eine Erkenntniß zu besitzen, welche der alten Kirche auch ihrem substantiellen Inhalt nach fremd geblieben wäre. Im Gegentheil, sie behauptet, in ihrer Lehre es nur mit den alten Wahrheiten zu thun zu haben, mit deren Erfassung die Kirche von ihrem ersten Anfang an beschäftigt war. Sie behauptet, den anderen Konfessionen gegenüber diese alten Wahrheiten eben treuer in dem Sinne erfaßt zu haben, welcher auch von der alten Kirche ihnen beigelegt worden war. Das Neue, dessen sie sich rühmt, liegt nur in der allseitigeren und tieferen Erfassung dieser alten und ewigen Wahrheiten. Daraus erhellt, wie keine Vorstellung falscher seyn kann, als die, daß zu dem, was alle Konfessionen mit einander gemein haben, nur noch in jeder ein Besonderes hinzugekommen sey, was dann außerhalb des eigentlichen Glaubensgebietes falle. Allerdings haben die Konfessionen ein Gemeinsames. Aber dieses reicht zur Bestimmung des Glaubenslebens nicht aus. Es sind noch andere Punkte, welche für das Glaubensleben von höchster Bedeutung sind. Und diese sind es gerade, um welche sich der Streit unter den Konfessionen bewegt. So wenig ist also das, was den Konfessionen eigen-

thümlich ist und wodurch sie sich von einander unterscheiden; ein Accidentelles und für den Glauben Gleichgültiges, daß vielmehr gerade das da nicht fehlen kann, wo man Rechenschaft von dem ablegen soll, was den Glauben bestimme und wovon das Heil abhänge.

Wie verschieden ist also darnach die Ansicht der lutherischen Kirche und die des Calixt von den Unterscheidungslehren! Die lutherische Kirche kann sich da immer noch die Winke aneignen, welche Calixt gibt, daß man nemlich da noch keine den Glauben selbst angehende Frage sehen solle, wo es sich nur um die Einsicht in das Wesen des Mysteriums, wo es sich um die Frage nach dem quomodo sint mysteria handle; daß man das den Glauben selbst Angehende von der theologischen Erudition scheiden und nicht etwa dem Laien zumuthen solle, gerade in dem gelehrten Ausdruck das Wesen der Heilslehre zu sehen. Wenn man das alles hinwegrechnet, so bleibt immer noch der Unterschied, daß Calixt das für das Gleichgültige und Unwesentliche erklärt, was nach der Ueberzeugung der lutherischen Kirche und, können wir hinzufügen, auch der anderen Kirchen gerade das auf das Heil Bezügliche enthält.

Wenn Calixt nun nach seiner Ansicht von den Unterscheidungslehren folgert, daß unter den Konfessionen eine Glaubensgemeinschaft vorhanden sey, so werden wir das nur natürlich finden. Man möchte sich eher wundern, daß er dabei doch die Aufhebung der Trennung noch für unzulässig hält, denn man sollte meinen, daß wer einmal mit dem andern sich einig wisse in seinem Glauben und in dem Wege des Heils, der auch keinen Grund mehr habe, in seinen Wegen sich von dem anderen zu trennen, was doch da geschieht, wo eine Kirchengemeinschaft noch für unzulässig gehalten wird.

Nachdem nun aber einmal das Faktum vorliegt, daß Calixt Glaubensgemeinschaft und Kirchengemeinschaft noch von

einander unterscheidet, so könnte man versucht seyn, zu fragen, ob er mit allen bisherigen Erörterungen doch am Ende nichts weiter wolle, als das zur Anerkenntniß zu bringen, daß die drei Konfessionen ein anderes Verhältniß zu einander haben als zu den Sekten oder gar zu Juden und Heiden. Er könnte vielleicht nur die gereizte und lieblose Stimmung im Auge haben, von welcher die Glieder der drei Konfessionen beherrscht wurden, eine Stimmung, welche sie vergessen ließ, daß alle drei doch nach dem gleichen Ziele strebten und den gleichen Herrn und Meister wollten. Seine uns bekannten Auseinandersetzungen könnten dann nur den Endzweck haben, eine friedlichere Stimmung hervorzurufen und daraus wäre es dann auch zu erklären, daß er seine Vorschläge so arglos macht und von der Befürchtung, damit wieder die Principien seiner Kirche zu verstoßen, so weit entfernt ist.

Es wird sich jedoch leicht zeigen lassen, daß Calixt in anderem Sinn das Vorhandenseyn einer Glaubensgemeinschaft behauptet, als die luth. Kirche es zugeben kann. Diese nemlich verkennt zwar durchaus nicht, daß sie in einem anderen Sinne mit der katholischen und reformirten Kirche verbunden ist, als mit den Sekten oder gar mit Nichtchristen, was ja schon daraus hervorgeht, daß sie der katholischen und reformirten Kirche das Prädikat einer Kirche zuspricht, welches sie den Sekten, den Socinianern u. a. verweigert. Es wollen doch alle drei Konfessionen keinen anderen Grund legen, als der gelegt ist, nemlich Jesum Christum. Ihn erkennen sie alle als ihren Heiland und Seligmacher an und in gleichem Sinne lehren sie von Vater, Sohn und Geist und von der Person Christi. Sie stehen also so weit auf dem gleichen Grunde und unterscheiden sich dadurch gemeinsam von den Nichtchristen. Daß also in gewissem Sinne ein Band des Glaubens sie umschlinge, das wird freudig anerkannt. Kann man aber in diesem Sinne von einer Glaubensgemeinschaft, welche vorhanden sey, sprechen, so muß

man das Vorhandenseyn einer solchen doch in anderem Sinne auch wieder in Abrede stellen. Nach der Betrachtung nemlich, welche die lutherische Kirche von dem Verhältniß der Konfessionen hat, sind diese zwar einig in dem Grunde, der zu legen ist, sie sind es aber nicht in dem, was auf diesen Grund gebaut worden. Reicht es nun nicht aus, zu wissen, daß Christus unser Seligmacher ist, sondern müssen wir auch wissen, wie Er es seyn will, so reicht auch das Bekenntniß zu Christo noch nicht aus zur Begründung einer Glaubensgemeinschaft im engeren Sinne. Diese wird erst da vorhanden seyn, wo man einig ist in allem dem, was auf das Heil Bezug hat. Denn es würde ja doch dem Begriff der Glaubensgemeinschaft gänzlich widersprechen, wollte man da eine Glaubensgemeinschaft im engeren Sinne bekennen, wo man mit dem, mit welchem man Glaubensgemeinschaft zu haben behauptete, weder in der Auffassung und Auslegung der Offenbarung, noch in dem Heilswege sich einig wüßte. Daß nun aber die Trennung der Konfessionen von der Ueberzeugung ausging, daß man nicht etwa nur in gleichgültigen Meinungen oder Auslegungen, sondern in Heilslehren verschieden dächte, das wird niemand bestreiten. Die Trennung ging vielmehr hervor aus der vorliegenden Glaubensverschiedenheit. Sie wurde dadurch eine Sache, die sich von selbst verstand, denn in dem Begriff und der Aufgabe der Kirche lag es schon, daß diejenigen, welche in einem Glauben verbunden sind, sich zusammenthun und sich von denen scheiden sollten, welche in Glaubensfragen mit ihnen nicht einig wären. So lange also die lutherische Kirche an der Ueberzeugung festhält, daß sie in Heilslehren verschieden von den anderen Konfessionen denkt, so lange kann sie das Vorhandenseyn einer Glaubensgemeinschaft in diesem letzteren Sinne nicht annehmen. Zeigt es sich nun auf den ersten Blick, daß Calixt das Vorhandenseyn einer Glaubensgemeinschaft von der Voraussetzung ableitete, daß man in allen das Heil

betreffenden Lehren einig ſey, ſo ergibt ſich daraus, daß er eine Glaubensgemeinſchaft in jenem letzteren und nicht in dem erſteren Sinne annahm und ſonach mehr damit ſagen wollte, als nur das, daß die Konfeſſionen immerhin in einem gewiſſen Glaubensverbande unter einander ſtünden.

Calixt läßt ſich überhaupt auf dieſe eben angeführte Diſtinktion nicht ein. Er glaubt die Sache raſcher zur Entſcheidung zu bringen, wenn er die Frage ſo ſtellt, ob wir die Glieder der anderen Konfeſſionen als Brüder in Chriſto, als Miterben an dem Reiche Chriſti anerkennen oder nicht? Geſchieht das, ſo kann nach ſeiner Meinung das Vorhandenſeyn einer Glaubensgemeinſchaft nicht mehr beanſtandet werden und iſt damit auch erwieſen, daß die unter den Konfeſſionen vorhandenen Differenzen keine Glaubensdifferenzen ſind. Sollte man aber dieſe Frage verneinen? Calixt weiß ſehr wohl, daß man damit dem Vorwurf der äußerſten Härte nicht entgehen könnte. Und er konnte in der That darum ſeine Sache nicht beſſer fördern, als indem er dieſe Alternative ſtellte und auf eine Entſcheidung drang. Wie verhält ſich nun aber die lutheriſche Kirche zu dieſer Frage? Sollte ſie, indem ſie keine Glaubensgemeinſchaft im engeren Sinne mit katholiſcher und reformirter Kirche zu haben behauptet, die andere Behauptung wagen, daß die Glieder dieſer beiden Kirchen nicht ſelig werden könnten?

Calixt iſt nicht der Erſte und nicht der Letzte, welcher die Sache mit dieſer Frage ſo auf die Spitze ſtellt. So iſt vielmehr immer gefragt worden, wo man es für gerathen hielt, den Knoten zu zerhauen, den man theologiſch nicht zu löſen vermochte. Indem man die luth. Kirche der Gefahr ausſetzte, dem Vorwurf der Härte und Liebloſigkeit zu unterliegen, wenn ſie die Frage verneinte, hat man ihr damit eine Antwort abnöthigen wollen, aus welcher man dann folgern konnte, was man eben wollte, daß es mit den Differenzen unter den Konfeſſionen nicht viel

auf ſich habe. Aber die lutheriſche Kirche hat genau genommen gar keinen Beruf, auf Beantwortung dieſer Frage ſich einzulaſſen und das iſt eben der Grund, warum wir ſo wenig Erörterungen hierüber vorfinden. Ihre Aufgabe geht dahin, ein lautes Zeugniß abzulegen für die Gewißheit, welche ſie hat, daß ihre Lehre treu der Offenbarung entnommen ſey und den Weg zum Heil klar und deutlich vorzeige, und ihr kommt es gar nicht zu, die Frage zu erörtern, wie es um die Hoffnung des Heils bei den Gliedern anderer Konfeſſionen ausſehe, denn damit übte ſie ein Richteramt, das ihr nicht zuſteht. Die lutheriſche Kirche hat ſich daher nie direkte über dieſe Frage geäußert. Nur ein Punkt iſt da, wo man ihre Meinung über dieſe Frage aus anderen Sätzen glaubte ableiten zu können. Aus der Gewißheit nemlich, mit welcher ſie die von ihr bekannte Lehre als die ſeligmachende verkündete und aus dem Ernſte, mit welchem ſie vor dem Irrthum der entgegenſtehenden Lehren warnte. Da wurde gefragt, ob ſie denn das Recht zu beiden hätte, und gefolgert, daß ſie darnach für die Glieder der anderen Kirchen die Möglichkeit einer Erreichung des Heils ausſchließe. Dürfte man dieſe Gewißheit, von der ſie durchdrungen iſt, und die ernſte Warnung, welche ſie gegen die Irrlehre ergehen läßt, ſchelten, ſo müßten wir allerdings die lutheriſche Kirche preisgeben, denn es ſteht ihr beides ganz feſt, daß ihre Lehre die wahre und daß die entgegenſtehende eine irrthümliche ſey. Aber erwägen wir doch, daß dieſe Gewißheit der lutheriſchen Kirche aus der unerſchütterlichen Ueberzeugung hervorgeht, daß ſie an dem Worte Gottes eine ſichere und untrügliche Quelle beſitze, aus der ſie ihre Lehre ſchöpfen könne. Es wäre Mißtrauen gegen die Ausſagen des göttlichen Wortes von ſich ſelbſt, oder es verriethe ein böſes Gewiſſen, als ob ſie ſich nicht das gute Zeugniß geben könnte, treu und redlich in dem Worte Gottes geforſcht zu haben, wenn ſie eine geringere Gewißheit von der Wahrheit ihrer Lehre hätte. Ja ſie hätte es nicht wa-

gen dürfen, ein Glaubensbekenntniß aufzuſtellen, wenn ſie nicht von ſolcher Gewißheit wäre durchdrungen geweſen. Darf ſie das aber mit Recht ſeyn, ſo wird man ihr auch das Recht nicht beſtreiten, vor dem Irrthum der entgegenſtehenden Lehre zu warnen. Ja man wird ihr die Verpflichtung der Warnung auferlegen. Sie kann da dann immer noch anerkennen, daß es Grade des Irrthums gibt, ſie kann zugeben, daß nicht alle Irrthümer gleich gefährdend für das Heil ſind. Das weiß ſie aber doch, daß das Heil und die Wahrheit enge verknüpft ſind, das ſteht ihr feſt, daß in alle Lehren der Offenbarung eine geiſtliche Kraft gelegt iſt, und daß es ihre Pflicht iſt, der Gemeinde alle Lehren der Offenbarung treu wieder zu geben. Das weiß ſie endlich, daß die Entſcheidung, welche Lehren das Heil mehr und welche es weniger gefährden, nicht ihres Amtes iſt. Aus alle dem folgt ihr, daß ſie mit allem Ernſt vor der Betheiligung an dem Irrthum der entgegenſtehenden Lehren warnen muß. Sie kann ihn für keinen gleichgültigen erklären, wenn ſie in ihrer Lehre die Wahrheit zu beſitzen glaubt. Darin liegt nun allerdings eine Verwerfung der Lehre der anderen Konfeſſionen. Aber wie konnte, ja wie durfte dieſe vermieden werden, wenn man von der Gewißheit, in ſeiner Lehre die Wahrheit zu beſitzen, durchdrungen war? Die Verwerfung hat hier nicht den Sinn, ein endliches Urtheil über das Geſchick derer, welche der irrthümlichen Lehre anhängen, auszuſprechen, ſie drückt nur die Gewißheit aus, in der Lehre der luth. Kirche eine ſeligmachende Wahrheit darzubieten, womit ein Bedenken gegen die irrthümliche Lehre allerdings geſetzt iſt, aber in einer Weiſe, welche weder abzuwehren noch zu tadeln iſt. Halten wir dieß feſt, daß nur in ſolchem Zuſammenhang eine Folgerung für das Heil der anderen Konfeſſionen vorliegt, und daß die Kirche da, wo ſie die Wahrheit ihrer Lehre einſchärfen und der Gemeinde ans Herz legen will, den Eindruck, den die von ihr verkündete Lehre machen ſoll, nur ſchwächen würde, wenn ſie ſich

in Erwägungen, wie weit das Heil doch auch in jenen zu erreichen sey, einließe, so wird man dem Vorwurf der Härte auch da noch nicht ausgesetzt seyn, wo man die Frage, welche Calixt aufwirft, auch nicht mit gleicher Gewißheit und in gleichem Sinne wie er beantwortet. Denn in seinem Sinne soll nichts Geringeres damit gesagt seyn, als das, daß in keiner der Unterscheidungslehren etwas liege, was in irgend einer Weise das Heil gefährden könne. Soll aber mit dem Ausdruck der Brüderschaft in Christo das gesagt seyn, so kann, ja muß die lutherische Kirche selbst diesen Ausdruck zurückweisen, denn eine solche Einigkeit, welche durch keine auf die Heilslehre bezügliche Differenz gestört wäre, kann sie ja nimmermehr zugeben.

Indem wir den Sinn aufgezeigt haben, in welchem die luth. Kirche ein Verwerfungsurtheil über die Lehre der anderen Konfessionen ausspricht, ist damit auch die falsche Auslegung, welche Calixt demselben gibt, zurückgewiesen. Es ist gezeigt worden, daß es der luth. Kirche nur darum zu thun war, eine Gemeinschaft mit der irrthümlichen Lehre abzuwehren.

Wenn es indeß scheinen wollte, daß Calixt sich aus christlicher Liebe mit diesem Urtheil, welches die Sache nur auf sich beruhen läßt, nicht begnügen wollte, so wird sich zeigen lassen, daß die lutherische Kirche nicht weniger von der Liebe sich gedrungen fühlt, über die Ungewißheit des Heiles, in welcher ihr die zu schweben scheinen, welche mit ihr doch auf denselben Herrn und Meister getauft sind, sich zu beruhigen. Aber es wird sich auch darthun lassen, daß sie eine solche Beruhigung begehrt, welche nicht auf Kosten der von ihr erkannten Wahrheit gewonnen wird. So natürlich darum auch auf den ersten Anblick der Gedanke scheint, daß man, um eine solche Beruhigung zu finden, mit Calixt in dem Glaubensbekenntniß das, was schlechthin zu glauben für das Heil nothwendig sey, von dem unterscheide, was minder wesentlich sey, so wird dieser doch verworfen werden müssen, da er die Bedeutung der erkannten

Wahrheit beeinträchtigt. Die lutherische Kirche behauptet zwar nicht, daß alle ihre Lehren von gleicher Wichtigkeit und Bedeutung seyen. Wie in jedem lebendigen Organismus sich Theile finden, welche den höheren Gliedern nur zur Stütze dienen, so verhält es sich auch hier. Wie aber in jedem Organismus der kleinste Theil von Wichtigkeit ist und nicht herausgenommen werden kann, ohne das Ganze zu stören, so weiß die lutherische Kirche auch kein Glied ihrer Lehre zu bezeichnen, welches als ein ganz gleichgültiges und überflüssiges eben so gut fehlen als da seyn dürfte, weiß sie auch durchaus nicht anzugeben, welche Glieder der Lehre gerade als zum Heil durchaus nothwendige müßten festgehalten werden und welche man etwa Preis geben dürfte. Bei der Bildung ihres Lehrbegriffs ist sie auch nicht von der Aufgabe ausgegangen, sich nur diejenigen Lehren anzueignen, welche bei Verlust des Heils geglaubt werden müßten, sondern das stellte sie sich zur Aufgabe, treu dem Worte der Offenbarung alles das zu entnehmen, was darin von dem Weg des Heils gelehrt ist. Die Offenbarung selbst zieht keine Grenzlinie zwischen dem, was durchaus zum Heil nothwendig ist, und dem was nur anderweitig heilsam und förderlich ist, und es wird uns bei der engen Verknüpfung aller Wahrheiten unmöglich, eine solche Grenzlinie zu stecken. Wir müssen vielmehr alles das auf- und hinnehmen, was die Offenbarung lehrt und dürfen es in der Gewißheit thun, daß nichts darin enthalten ist, was nicht in irgend einer Weise fördert, stärkt, kräftigt, gründet. Sonach können wir in dem Versuche, das was zum Heil nothwendig ist, von allem anderen auszuscheiden und zuzusehen, ob dieses erstere nicht in allen Konfessionen sich vorfinde, kein Heil finden zu unserer Beruhigung in Betreff der Frage, wie es sich mit dem Heil in den anderen Konfessionen verhalte. Man würde auf diese Weise vieles als ein Gleichgültiges bezeichnen müssen, was der lutherischen Kirche keineswegs als solches erscheint.

Es ist aber eine andere Weise, durch welche die lutherische Kirche sich einige Beruhigung verschafft. In ihrer Behauptung, daß die Gewißheit des Heils nur mit ihrer Lehre gegeben sey, liegt freilich das Bekenntniß eingeschlossen, daß sie der Befürchtungen bei einer anderen Lehre sich nicht geradezu erwehren könne. Aber es treten doch allerlei Erwägungen ein, welche dieselben wenigstens zu mildern im Stande sind. Es verkennt einmal die lutherische Kirche nicht, daß, so groß der Irrthum in den anderen Konfessionen auch seyn mag, doch keine völlige Apostasie Statt gefunden hat; daß keine sich von dem Grunde, welcher Christus ist, losgerissen hat; daß, indem die Gnadenmittel sich in ihr noch erhalten haben, die segensreiche Wirkung Christi auf die Einzelnen nicht ausgeschlossen ist. Es ist also die Wahrheit nicht sowohl hinweggenommen, als nur vielmehr entstellt und verkehrt, wie sich das z. B. am deutlichsten in der katholischen Kirche zeigt, welche den Satz, daß wir durch Christi Verdienst selig werden, nicht mit dürren Worten leugnet, sondern vielmehr stehen läßt, aber durch ihre Lehre von der Rechtfertigung aus den Werken bei Seite schiebt und in seiner segensreichen Kraft und Bedeutung schmälert. So groß also der Irrthum seyn mag, so ist in ihm immer noch ein Raum gelassen für die Wahrheit, welche nicht ganz fehlt, und für die Wirkung des Geistes Gottes, welcher nicht durch eine Apostasie verdrängt ist. Es läßt sich aber ferner nicht einmal immer sagen, wie weit die andere Konfession mit dem Irrthum, den sie in sich zugelassen hat, Ernst macht, wie weit sie ihn ins Leben übergehen läßt. Es ist wohl zu erwägen, daß je ernster die lutherische Kirche sich vor jeder Betheiligung an einem Irrthum hütet, sie auch nothwendig desto strenger gegen den Irrthum seyn muß, den sie in einer anderen Konfession wahrnimmt. Darum schließt sie eine andere Konfession von sich aus, so bald sie einen Irrthum in der Lehre derselben wahrnimmt, ohne näher darnach zu fragen, ob auf die irrthümliche Lehre gerade

ein besonderes Gewicht gelegt wird oder nicht. Ihr ist es genug, daß ein Irrthum vorliegt, welcher, wo und wenn er einmal zur Anwendung kommt, nicht ohne Gefahr ist. Darum schließt sie eine irrthümliche Lehre auch da aus, wo diese nicht leicht unmittelbar für das Glaubensleben Gefahr droht, aber doch zu Folgerungen Anlaß und Berechtigung gibt, welche gefährlich werden können. Ob diese Folgerungen nun wirklich gezogen werden, das läßt sie dahin gestellt seyn. Ihr ist es auch da genug, daß sie gezogen werden können und dann Gefahr bieten. Dieß erleidet z. B. seine Anwendung auf die reformirte Kirche, in welcher mehrere Lehren, wie die von der Prädestination, vorzugsweise um ihrer Folgerungen willen verworfen werden. Die lutherische Kirche muß von ihrem Standpunkte aus sich gegen diese Lehren erklären, weil sie, so weit sie diese Lehren aufzufassen vermag, nicht absieht, wie diese Folgerungen abgeschnitten werden können. Daraus aber, daß sie um deßwillen sich gegen diese Lehren erklärt, folgt ja noch gar nicht, daß die reformirte Kirche selbst in allen Fällen und zu aller Zeit diese Folgerungen auch ins Leben überträgt. Was im Lehrbegriff gesetzt ist, das soll freilich in das Glaubensleben übergehen und dasselbe bestimmen, aber die Erfahrung lehrt, daß es doch nicht immer geschieht, und diese Inkonsequenz kann in manchen Fällen auch eine glückliche seyn. So bietet sich also in dieser Erfahrung eine Hoffnung in Beziehung auf die anderen Kirchen dar. Es läßt sich ja nicht immer bestimmen, wie weit die andere Konfession den Irrthum ihrer Lehre in das Leben überträgt, und der Liebe bleibt immer Raum zu hoffen, daß es nicht nach allen Seiten geschieht. — Läßt sich das aber von der anderen Konfession und ihrem Bekenntniß als solchen sagen, wie vielmehr endlich von den Einzelnen in ihr. Und da liegt die bestimmte Erfahrung vor, daß viele in einer Kirche sind, welche den Irrthum, der sich in der Lehre derselben findet, in ihr Inneres nicht zulassen und mehr durch die noch darin enthaltene

Wahrheit ſich nähren. Je mehr dieß dann der Fall iſt, deſto größer kann auch die Hoffnung ſeyn, welche von dem Heil der Einzelnen gehegt wird. Und kann es ſelbſt kommen, daß wo man eine ſolche Erfahrung an Einzelnen gemacht hat, da man ſich ſogar in wirklicher Glaubensgemeinſchaft mit ihnen weiß, obwohl ſie einer anderen Konfeſſion angehören. Darum ſagt auch die lutheriſche Kirche mit ſolcher Beſtimmtheit, daß ſie ein Verwerfungsurtheil nicht über die Perſonen, ſondern nur über die Lehre fälle*). Dieß hätte freilich keinen Sinn, wenn ſie

*) Cf. die praefatio zum Konkordienbuch (ed. Hase). p. CLXXX. Calov synopsis controversiarum potiorum p. 89. Nemo omnes papae subditos, in quos papa dominatur, et tyrannidem exercet, unquam exclusit e coetu Christianorum et filiorum Dei: nec de eo quaestio unquam fuit, num multa bona christiana, verbum dei, baptismus etc. sub papatu sint? Sed num dogmata popalia, quibus a nostris ecclesiis dissident Pontificii, tolerari possint ac debeant sine anathemate et condemnatione. An Pontificii, ea propugnantes, ab haeresi absolvendi et in communionem mysticam, utut retineant, foveant, propugnent eadem, recipiendi sint?

Strauch, consensus repetitus p. 361. Quod in consensu repetito additum fuerit: „Pontificii et Calviniani fundamentum istud evertunt, atque ideo, qua tales, vera ecclesia non sunt“ id postulabat confessorum scopus et contextus verborum eorundem inferebat. Dixerant enim illi, in apologia l. c. extare ecclesiam, videl. vere credentes et justos sparsos per totum orbem etc. Qui igitur per totum orbem erant sparsi, eorum quosdam in Romanensium quoque coetibus latere, non dubitarunt. Quare ne damnando Pontificios, septem millia innocentium damnarentur simul, addendum erat, quod damnentur haeretici qua tales, non quatenus membra ecclesiae verae in iisdem coetibus latent. p. 368. Non pertinet integer coetus Calvinianorum, formaliter talis, ad veram ecclesiam, sed in illo coetu latentes orthodoxi, quorum aures puriores sunt, quam docentium labia, possunt nihilominus ad veram ecclesiam pertinere. —

nicht glaubte, daß die falſche Lehre Heilsgefährdend werden könne. Aber weil ſie weder die Wahrheit verkennt, welche neben dem Irrthum auch in den anderen Konfeſſionen noch erhalten iſt, noch viel weniger von dem Einzelnen zu ſagen weiß, wie weit er den Irrthum ſeiner Kirche in ſein Glaubensleben aufgenommen, ſo ſpricht ſie darum kein Urtheil über die Perſonen aus, ja ſie ſagt ſogar mit großem Nachdruck, daß ſie die Ueberzeugung habe, daß in den anderen Konfeſſionen viele fromme Seelen ſeyen, von denen ſie damit doch hofft, daß ſie ſelig würden. Uns ſcheint es nun nach dem Geſagten, daß die lutheriſche Kirche es an der Liebe nicht hat fehlen laſſen, und zwar iſt es eine Liebe, welche ſie nicht auf Koſten der Wahrheit übt. Sie bewahrt ſich dabei den Schatz der Erkenntniß, welcher ihr durch Gottes Gnade zugekommen iſt, während Calixt, um der Liebe genug zu thun, dieſe Wahrheit Preis zu geben bereit iſt, durch die Behauptung, daß keine der Konfeſſionen in Betreff der zum Heil nothwendigen Lehren etwas vor der anderen voraushabe.

Zwar hält Calixt eine Aufhebung der Trennung der Konfeſſionen noch immer für unzuläſſig. Es iſt nach ſeiner Anſicht in der katholiſchen Kirche die Lehre von dem Primat, in katholiſcher und reformirter Kirche die Lehre von dem Sakrament des hl. Abendmals, welche einer Einigung der Kirchen im Wege ſteht. Von dieſen Lehren ſagt er aber ausdrücklich, daß ſie bei der Frage nach dem Heil nicht in Betracht kämen. Und die Trennung, glaubt er, müſſe nur darum fortbeſtehen, weil, ſo lange man in der Lehre vom Sakrament nicht einig ſey, das äußere Zeichen der inneren Vereinbarung fehle. Es ſind das alſo ganz andere Gründe, um deretwillen er die Trennung feſthält, als die ſind, von denen die lutheriſche Kirche geleitet wird, denn dieſe will die Trennung aufrecht erhalten wiſſen aus keinem anderen Grunde, als weil ſie ſich in den auf das Heil bezüglichen Lehren mit den anderen Konfeſſionen nicht

eins weiß. Calixt ist darum der Ansicht der luth. Kirche dadurch auch nicht näher getreten, daß er mit ihr die Nothwendigkeit eines Fortbestandes der Trennung anerkennt, da er doch diese aus ganz anderen Gründen herleitet. —

Nach diesen Erörterungen wird erhellen, daß die Differenz, welche zwischen Calixt und der lutherischen Kirche vorliegt, keine geringe ist. Es sind nicht einzelne Dogmen, durch welche er sich unterscheidet. Es ist vielmehr eine durchaus verschiedene Ansicht von der Bedeutung der durch die Reformation zu Tage geförderten Lehre, welche uns bei Calixt entgegentritt.

Die lutherische Kirche kann dann von ihrem Standpunkt aus schon das Bestreben des Calixt nicht billigen, das Irrthümliche in der Lehre der anderen Konfessionen zu verdecken oder gar als gleichgültig zu bezeichnen. Die Pflicht der Liebe erheischt wohl, den Irrthum nicht schwärzer zu malen, als er in Wahrheit ist. Ja die Liebe kann auch dringen, Entschuldigungsgründe für den Irrthum aufzusuchen und das ins Auge zu fassen, was uns noch gute Hoffnung für den Irrenden läßt. Aber die andere und näher liegende Pflicht, die Pflicht, welche man gegen die Seinen hat, darf darüber nicht versäumt werden. Das ist eben die, den Irrthum als das zu bezeichnen, was er ist, und dadurch zu verhüten, daß man an ihm sich betheilige. Schon das kann darum an Calixt nicht gebilligt werden, daß er den Irrthum in den anderen Konfessionen geringfügiger darstellt, als er in Wahrheit ist.

Eine theilweise Entschuldigung dafür liegt freilich darin, daß Calixt die Konfessionen dahin vermögen will, die Erörterungen über die Differenzen wieder aufzunehmen. Damit ist ein entgegengesetztes Interesse gegeben. Da er die Frage über die Bedeutung der vorliegenden Differenzen wieder anregen will.

so geht sein Interesse dahin, alles das geltend zu machen, was die Differenz geringer erscheinen läßt, und er hat ein gewisses Recht dazu. Wiederum aber liegt es im Interesse derer, welche nun einmal die Trennung der Konfessionen als eine faktische betrachten, auch mit aller Schärfe das Irrthümliche in der Lehre der anderen Konfessionen in seinen einzelnen Verzweigungen aufzuzeigen und sich dadurch bestimmter von der Lehre der anderen Konfessionen abzuschließen. Und sie haben hiezu gleich viel Recht.

Mag aber Calixt auch von diesem seinem Interesse sich leiten lassen, so darf er doch nicht so weit gehen, daß er die Bedeutung, welche der Wahrheit in der einen Kirche und dem Irrthum in den anderen zukommt, verringert. Und das thut er doch, wenn er bei so vielen Differenzen wie selbst bei den Lehren von der Erbsünde und der Rechtfertigung behauptet, sie beruhten nur auf Mißverständnissen oder seyen scholastische Fragen; wenn er mit Berufung auf katholische Agenden nachzuweisen versucht, daß in der katholischen Kirche sogar die Meisten in dem gleichen Sinne an das Verdienst Christi glaubten und nur das Tridentiner Koncil diese Lehre mehr getrübt habe, während es in dem Streit unter den Konfessionen doch vorzugsweise auf die in der Kirche öffentlich verkündete Lehre ankommt; wenn er bei der über die Lehre vom hl. Abendmal unter Lutheranern und Reformirten obschwebenden Streitigkeit bemerkt, daß nur persönliche Mißverständnisse die schon da gewesene Einhelligkeit wieder gestört; wenn er bei der Lehre von der Prädestination daran erinnert, daß die verschiedenen Meinungen hierüber in der alten Kirche friedlich neben einander hergegangen seyen, daß eine Weile auch Luther und Melanchthon der Lehre von der Prädestination zugethan gewesen seyen. Alle diese Bemerkungen hatten doch nur den Endzweck, anzudeuten, daß die Differenz in der Sache selbst lange nicht so groß und bedeutend sey und erst durch gereizte Gemüthsstimmung, durch

Eigenſinn und Mangel an Verträglichkeit über die Gebühr gesteigert worden ſey.

Schon darin alſo geht Calixt zu weit*). Wir haben aber weiter ſchon geſehen, daß Calixt nicht etwa nur wegen dieſer ſeiner ireniſchen Tendenz hier, wo er zu neuen Erörterungen einladet, ſo mild über die Differenzen ſich äußert. Seine Meinung geht wirklich dahin, daß die ſämmtlichen unter den Konfeſſionen zum Streit gekommenen Lehren außerhalb des Glaubensgebietes fallen. Es ſind ihm Streitigkeiten, welche innerhalb der Schule auszumachen ſind, welche aber den Glauben ſelbſt nicht berühren. „Wir glauben alle an das apoſtoli„ſche Symbol, ſonach haben wir alle Anwartſchaft auf das „Reich Gottes. Wir ſind alle Kinder Gottes, wenn wir nach „dieſem Glauben leben und darum auch Brüder in Chriſto. „Wir ſind alle einig in dem Glauben, der zur Seligkeit noth„wendig iſt. Die übrigen Punkte ſind von keinem Belang „mehr für Glauben und Heil. In ihnen alſo wollen wir

*) Calov. Consideratio n. theologiae Helmstad. p. 1115. Quid agunt vel intendunt aliud Calixtina annotata in Concil. Trident., quam quomodo anathematismis quibusdam sublatis ipsa doctrina concilii in plerisque capitibus incrustari, palliari, excusari, tolerari ac libertati opinandi relinqui ac ab errore fidem evertente ac fundamentum subruente vel haeresi absolvi queat! Quid agit et intendit aliud scriptum, quod novatores Regiomontani spargunt, de reconciliatione ac unione inter nos et Calvinianos, quam ut societatem cum iisdem ceu veris ac genuinis Christianis nullum errorem capitalem foventibus ineamus et colamus, quo fine dogmata Calvinianorum de praedestinatione, de persona Christi et de S. Eucharistia minime pro erroribus capitalibus vel haereticis habenda esse prolixe ab auctore (Calixtum esse referunt stylusque ac character dictionis una cum ipsa tractatione universa non obscure comprobat) disputatur: ubi haec φορτικὰ ἀκούσματα in Calviniorum gratiam inter alia propugnantur.

„gegenseitig Duldung üben, erwägend, daß wir hier im „Glauben und nicht im Schauen wandeln, daß es bei der Be„schaffenheit der menschlichen Zustände so schwer wird, alle „Irrungen zu vermeiden und eine völlige Verständigung in „allen Punkten zu erzielen." Das sind Sätze, die er immer und immer wiederholt, die bei ihm immer in dem Vordergrunde stehen. Wenn er auf das Verhältniß, in dem die drei Konfessionen zu einander stehen, zu sprechen kommt, so macht er immer geltend, daß das Prädikat der wahren Kirche der einen Konfession so gut zukomme, wie der anderen, da sie alle gleichmäßig an den Fundamentalwahrheiten des Christenthums festhielten, wie dieselben in dem apostolischen Symbol verzeichnet sind. Es seyen unter ihnen nur die Unterschiede größerer oder geringerer Reinheit anzunehmen, je nachdem mit Gold und Silber oder mit Heu und Stoppeln auf dem Fundamente, in welchem sie alle einig seyen, fortgebaut worden sey. Die Unterschiede beträfen aber keine Glaubensfragen mehr, was schon daraus erhelle, daß sie in der späteren Zeit erst entstanden seyen. Ja das, was die einzelnen Konfessionen im Unterschied von den anderen lehrten, erweise sich gerade darum und weil es sich in der alten Kirche nicht vorfinde, als ein Unwesentliches und für das Heil Gleichgültiges *).

*) Verantwortung auf dasjenige ꝛc. ꝛc. §. 23: Zu Helmstedt ist wol folgender discurs gefallen, weis mich aber nicht zu entsinnen, daß derselbe solte durch den Druck divulgiret seyn. Es ist heutiges Tages die Christenheit getheilt in vier grosse Theile oder Parteyen, als da ist die Griechische, welche sich durch den Orient zwar unter harter türckischen Dienstbarkeit, dennoch weit und breit erstrecket, die Papistische, die Lutherische und die Calvinische. Wann man nun beobachtet, worinnen sie alle übereinkommen, ist solches ein starcke Anzeig der Warheit: dagegen ist eine starcke Anzeig einer Neuerung, wann ein Theil etwas absonderlich hat, damit die anderen alle nicht einig. Zum Exempel, alle vier Parteyen nehmen an und bekennen sich zu dem symbolo

So ſtellt Calixt das Verhältniß ſogar dem Landgrafen von Heſſen dar, als dieſer, was Calixt wohl wußte, ſchon

---

apostolico, Nicaeno, Constantinopolitano, Ephesino, Chalcedonensi. Ergo ſoll und kann man auch hiezu getreſt und ohne Gefahr eines Irthums ſich bekennen. Die Griechen aber lehren abſonderlich, daß der heilige Geiſt von dem Vater allein und nicht von dem Sohn ausgehe; Die Papiſten haben abſonderlich und für ſich allein des Pabſts primat und infallibilitet, den Gebrauch der einerley Geſtalt, die Meſſe ohne communicanten, das Fegefeuer und anders deßgleichen: Die Calviniſten ſtehen abſonderlich und allein, indem ſie leugnen, daß im heiligen Abendmahl der wahre Leib und das wahre Blut des HErrn Chriſti gegenwertig ſei und wahrhaftig gegeſſen und getrunken werde. Etliche Lutheraner ſtehen gleichfals allein und werden von allen andern, auch theils ihren eigenen Religionsverwandten gelaſſen, indem ſie eine Ubiquitet der Menſchheit Chriſti glauben und lehren. Worinnen nun eine Partey alleine ſtehet und hat die übrige drey zu wider, daſſelbe iſt zum wenigſten, wo nicht ganz falſch, dennoch wegen Neuerung und Irrthum ſehr verdechtig. Dieß alſo kann dienen zur Anleitung, daß man nachſinne, was ohne oder nicht ohne Gefahr eines Fehlers in Glauben und Religionsſachen könne angenommen werden: und ſchlägt alſo dieſer Helmſtetiſche discurs contrario aus, als ihm der concipient eingebildet, nemlich daß anzunemen ſey, darinne alle Theile oder Parteyen übereinkommen, welches dann keine Neuerung ſeyn kann: im geringeſten aber nicht, daß aus allen etwas, aus dieſer dieß, aus jener ein anders ſollte herfür gerücket und beliebet werden. Dieſelbe observatio dienet auch dazu, wann man etwan mit einem Juden, der zu bekehren, oder auch einem Türcken oder Heiden zu thun hatte, der ſprechen würde, Ich wollte gern ein Chriſt werden, weis aber nicht zu welcher Partey unter ihnen ich mich ſoll begeben, ob ich zu den Lutheriſchen, oder Calviniſten, oder Papiſten, oder Griechen ſolle treten, hevorab weil ein Theil das andere verdammet, und alſo zu befahren, ich möchte bey den Chriſten ſo bald verlohren gehen, als wann ich ein Jude bliebe: daß man ihme antworte, Er ſolle nicht annehmen, was dieſe oder jene Partey abſonderlich habe, ſondern dasjenige, darinnen ſie alle oder zu ihrer drey wider eine einzelne übereinſtimmen,

mit dem Gedanken umging, katholisch zu werden. Da bezeichnet er die Lehre von dem Primat, von der Prädestination und von der Allgegenwärtigkeit des Leibes Christi als solche quaestiones annatas, von denen die eine in der katholischen, die andere in der reformirten, die dritte in der lutherischen Kirche hinzugekommen sey *). Er bezeichnet zwar die lutherische Kirche, zumal den Theil in ihr, welcher sich einfach an die Augsburgische Konfession halte, als die reinste **) und rügt auch falsche Lehren der reformirten Kirche, er legt aber doch sehr geringes Gewicht darauf. Dem Landgrafen, der ihn gefragt, welches die wahre Kirche sey, räth er bei der, in welcher er geboren, bei der reformirten zu bleiben ***). Und indem er

---

so wäre den Sachen gerathen, und würde er auf solche Weise sicher gehen. —

*) Calixti responsum ad Ernestum Landgravium Hassiae etc. etc. 1651. p. 13. Quaestiones, quae inter Christianos ab aetate Lutheri controvertuntur aut tangunt directe et ex propinquo articulos fidei et fundamenta salutis; aut sunt appendices quaedam et quaestiones annatae. Si prius, sufficienter determinatae et expositae sunt in symbolis et conciliis, quae diximus. Si posterius, non opus est districta decisione, sed si aliquis earum usus, discuti et ventilari possunt inter eruditos et dispici, num aliqua certitudo inveniri possit. Si non potest, cogitemus, quod per fidem ambulamus, non per adspectum 2 Cor. 5, 7. 1 Cor. 13, 12. 1 Joh. 3, 2. Ad eum igitur usque exoptatum diem multa differamus, nec propter quemvis dissensum caritatem, quae vinculum est perfectionis, abrumpamus.

**) Calixti ep. ad Ranzovium. Ecclesia Lutherana, quae dogmati ubiquitatis adhaerescit, vix minorem maculam contrahit quam Calviniana, dum hunc satis crassum errorem tuetur et obtrudit. Mi nobil. Ranzovi ausim affirmare, vix alibi ecclesiam inveniri melius comparatam, quam in nostra patria . . .

***) Ibid. p. 10. Si consideremus ecclesias occidentales, quae Latinae esse, propter antiquum in iis latinae linguae usum

ihm so abräth, zur katholischen Kirche überzutreten, macht er ihn mit keinem Worte darauf aufmerksam, daß mit den Irrthümern, von welchen die katholische Kirche erfüllt sey, eine Gefahr gesetzt sey, welche zum Schaden seiner Seele ausschlagen könne. Nicht einmal das sagt er, daß der Heilsweg in der luth. Kirche klarer und deutlicher gelehrt werde. Und er kann das, wie wir bereits wissen, auch nicht sagen, denn die Streitigkeiten, welche unter den Konfessionen vorliegen, sind ihm keine Glaubensstreitigkeiten.

---

perhibentur et potissimum eas, quae sunt in imperio Romano germanico, earum aliae Pontificiae audiunt, aliae Lutheranae, aliae Calvinianae. Harum enim hactenus rationem saltem habemus et utimur discriminis ergo receptis illis appellationibus. Nulla inter eas plura fundamento superaddidit, quam Pontificia. . . Lutheranae aliae simpliciter inhaerent Augustanae confessioni, aliae nonnulla dogmata addiderunt, inter quae eminet dogma ubiquitatis. Ago Deo gratias, quod natus et educatus sim in ecclesia, quae idipsum nunquam receperit et hodie vivam in academia, quae nunquam probaverit. Scio proinde, purioribus merito accenseri, nec alibi puriores, praesertim quod doctrinam attinet, inveniri. — . . Calviniani nec ipsi inter se conveniunt, sed alii absolutum praedestinationis decretum admittunt, divisi tamen in Supralapsarios, quos vocant et Infralapsarios; alii rejiciunt. Supralapsarios vix puto aliquos superesse. Infralapsarii ad opinionem Augustini accedunt, quam etiamsi erroneam esse credam, haereticam tamen dicere non ausim. Er rügt dann bei den Calvinisten noch die beiden Lehren, ihre Lehre vom Abendmal und die Behauptung, renatos peccatis atrocibus et contra conscientiam commissis fidem et spiritum s. non excutere nec amittere. Und fährt fort: Si ista, ut commode fieri poterit, emendentur, non video causam, quare aliam celso Tua velit quaerere ecclesiam, cui nomen det et quae sibi ultro pateat, quam eam, in qua natus fuit et innutritus. . cf. Strauchs Bemerkungen hierüber im consensus repet. p. 43.

Da thut es dann nichts mehr zur Sache, wenn er sich andererseits als einen eifrigen Verfechter der lutherischen und einen rüstigen Gegner der katholischen Lehre zeigt. Dem, wofür er dann kämpft, was er vertheidigt und was er bestreitet, legt er doch eine ganz andere und viel geringere Bedeutung bei, als die lutherische Kirche thut. Ihm sind es theologische Streitigkeiten, der lutherischen Kirche sind es Glaubensstreitigkeiten. Nach der Ueberzeugung der lutherischen Kirche handelt es sich da um Lehren, durch welche Glauben, Leben und Heil bestimmt werden. Calixt spricht ihnen eine solche Beziehung gänzlich ab. Der Unterschied, welcher in dieser so verschiedenen Werthschätzung der Lehre liegt, zeigt sich auf die schlagendste Weise eben darin, daß den Calixt von seiner Betrachtung aus die zwischen den Konfessionen noch immer bestehende Differenz in der Lehre, welche auch er anerkennt, nicht hindert, das Vorhandenseyn einer wirklichen Glaubensgemeinschaft unter den Konfessionen anzunehmen, während die lutherische Kirche gerade durch die Bedeutung, welche sie ihrer Lehre beilegt, getrieben ist, eine solche in Abrede zu stellen.

Nachdem wir hier zu zeigen bemüht waren, wie die Ansichten des Calixt über das Verhältniß der Konfessionen unter einander ihn allerdings in Kollision bringen mit den Principien der lutherischen Kirche, haben wir unsere nächste Aufgabe gelöst. Doch glauben wir bei ihr nicht stehen bleiben zu können. Indem wir gesehen haben, daß der Grund, warum Calixt eine Glaubensgemeinschaft der Konfessionen unter einander annehmen konnte, deren Anerkennung von der lutherischen Kirche verweigert wurde, darin lag, daß Calixt der Lehre seiner Kirche eine geringere Bedeutung beilegte, als diese selbst, so hat sich uns damit doch schon gezeigt, daß die Differenz keine gleichgültige, sondern eine tiefer gehende, in ihren Folgen weiter greifende ist.

Sie weiter zu verfolgen, kann uns schon darum von Interesse seyn, weil es uns dadurch vielleicht gelingt, die Quelle zu entdecken, aus welcher auch die anderen Eigenthümlichkeiten der Calixtinischen Theologie fließen.

Das, daß Calixt der Lehre eine geringere Bedeutung beilegt, deutet doch schon an, daß er überhaupt von der durch die Reformation zu Tage geförderten kirchlichen Gestaltung minder hoch denkt, als die luth. Kirche. Diese bezeichnet sich als die wahre Kirche im Unterschiede von den anderen Konfessionen. Und das gerade darum, weil sie in den ihr eigenthümlichen Lehren die Wahrheit des Evangeliums richtiger und genauer aufgefaßt und dargelegt findet, als das bei den anderen Konfessionen der Fall ist. Auch hierin stimmt Calixt ihr nicht bei, denn die Kriterien der wahren Kirche findet er ja bei allen Konfessionen vor. Ihm sind überhaupt die Lehren, welche die eine Konfession im Unterschiede von den anderen Konfessionen hat, keine Kriterien der wahren Kirche; diese findet er vielmehr allein in den von der alten Kirche herstammenden Lehren.

Was hält er aber dann von der Frucht der Reformation? Darin stimmt er mit seiner Kirche wohl überein, daß durch sie die Lehre von den Irrthümern, welche im Laufe des Mittelalters sich eingeschlichen hätten, wieder gereinigt worden ist, und daß die luth. Kirche gerade im Besitze dieser reinen Lehre ist. Aber darin weicht er sogleich wieder von ihr ab, daß er nicht, wie sie thut, in der von ihr errungenen Lehre die Wahrheit der alten Kirche in reinerer und reicherer Gestalt wieder erkennt. Im Gegentheil. Was die lutherische Kirche im Unterschiede von der alten Kirche auch nur in anderer Form hat, das rechnet er schon zu dem nicht mehr zum Wesen der wahren Kirche Gehörenden. Das scheint ihm überhaupt ein durch die Reformation herbeigeführter Uebelstand zu seyn, daß sie mehr seyn wollte, als nur schlechthin eine Rückkehr zur alten Kirche. Im Anfang meint er, und darin hat er freilich Recht,

man das nicht beabsichtigt. Luther habe nur begehrt, daß man die Irrthümer und Mißbräuche des Ablasses abthue und daß der Pabst die ungebührliche Ausdehnung seiner geistlichen Oberherrschaft mäßige. Indem man diesem Begehren aber nicht willfahrt habe und die Trennung erfolgt sey, sey es geschehen, daß jede der Konfessionen ihren Lehrbegriff in besonderer Weise ausgebildet habe. Dadurch habe man sich dann verleiten lassen, da schon weitere und eigentliche Differenzen zu erblicken, wo nur andere und für den Glauben selbst gleichgültige Auffassungen der Lehre, welche man ihrem substantiellen Gehalt nach in gleichem Sinne festgehalten, Statt gefunden hätten.

Wir sehen also schon, er spricht seiner Kirche keine Förderung und keinen Fortschritt der Erkenntniß im Unterschiede von der alten Kirche zu. Aber mehr noch, er legt auf die in ihr Statt gehabte Lehrentwicklung so wenig einen Werth, daß er vielmehr gar nicht verhehlt, daß sie seiner Meinung nach das Ziel, welches sie sich zu Anfang gesteckt, das einer Rückkehr zur alten Kirche, nur annähernd erreicht habe. Er nennt die lutherische Kirche, wie wir uns erinnern, nur die relativ reinste. Keine der Konfessionen der Gegenwart gibt ihm das volle Bild der reinen Kirche wieder. Dieses tritt ihm vielmehr allein in der alten Kirche entgegen und die Kirche der Gegenwart ist ihm nur so weit die reine, als sie zu der in der alten Kirche vorliegenden Gestalt zurückstrebt.

Wir brauchen wohl nicht erst auseinander zu setzen, wie weit er sich dadurch von der Ansicht seiner Kirche entfernt und wie tief gehend diese Differenz ist. Denn nicht so etwa meint es Calixt, daß er die kirchliche Gestaltung und das kirchliche Leben des Alterthums als das Ideal hinstellt, welches auch die Gegenwart anzustreben habe. Das wäre nicht in Abrede gestellt worden. Ihm ist auch in Betreff der Lehren die alte Kirche der Typus, den man sich vor Augen zu stellen habe. An ihr allein erkennt

man nach seiner Ansicht recht, was das Wesentliche, das Substantielle im Glauben ist, sie allein gibt den Maaßstab ab, nach welchem die Lehre der verschiedenen Konfessionen zu messen ist. Alles was über sie hinausgeht, das ist ihm ein Gleichgültiges und gehört nur der theologischen Erörterung an oder ist gar ein falsches Element, das man zu entfernen trachten soll.

Diese Ansicht kann nicht ohne Folgen seyn, welche sich in vielen einzelnen Punkten bemerklich machen. Und darauf nur machen wir noch kurz aufmerksam.

Daher kommt es dann, daß Calixt sich mit so besonderer Vorliebe in das kirchliche Alterthum vertieft, denn in ihm findet er für alle Punkte die adäquatesten Formen, nicht etwa noch in einzelnen Theilen eine unvollkommene und unvollendete Gestaltung, sondern immer und überall das Vollendetste, den eigentlichen Typus. Daher kommt es, daß er bei allen seinen dogmatischen Arbeiten vor allem die Lehre der alten Kirche zu erkunden sucht und von ihr ausgeht. Daher rührt seine besondere Vorliebe für die Fassung der Lehre, welche sich da vorfindet und welche er der seiner Kirche vorzieht.

Durch alles das geräth er aber in mannigfaltigen, theils wirklichen, theils wenigstens scheinbaren Konflikt mit seiner Kirche. Denn diese will aus Gründen, welche wir später noch erörtern werden, daß auch der Lehrtypus, welcher in ihr einmal angenommen ist, festgehalten werde. Calixt aber ist viel zu wenig einverstanden mit der Lehrentwicklung, welche in seiner Kirche Statt gefunden hat, als daß er diesem Begehren in allem willfahren könnte. Glaubt er ja in derselben an gar manchen Punkten den Einfluß der Gereiztheit, des eigensinnigen Festhaltens an besonderen Auffassungen und Ausdrücken wahrzunehmen, ist ihm ja die Fassung, welche die lutherische Kirche der Lehre gegeben hat, ein für den Glauben Gleichgültiges, ja fürchtet er gerade von dem starren Festhalten an dieser Fassung und Lehrform, daß man dadurch gehindert werde,

das Vorhandenseyn der Uebereinstimmung in dem Glauben selbst wahrzunehmen. Dieß alles macht, daß er den Lehrtypus der luth. Kirche, statt ihn besonders in Acht zu nehmen, eher vernachlässigt.

Und selbst da thut er es, wo die lutherische Kirche ein besonderes Interesse zu haben meint, ihre Fassung festzuhalten, um durch dieselbe das Irrthümliche der Deutung, welche sich in der späteren Zeit an die alte Fassung oder den alten Ausdruck angereiht hat, auszuscheiden. Er redet z. B. dem Ausdruck sacrificium, welcher in der alten Kirche von dem heil. Abendmal gebraucht wird, das Wort, am Ende aus keinem andern Grunde, als weil er ihn in der alten Kirche vorfindet, ohne zu bedenken oder sich viel darum zu bekümmern, daß die lutherische Kirche den Ausdruck nicht als einen an sich irrthümlichen verworfen hat, sondern um der Deutung willen, welche eine spätere Zeit ihm gegeben hatte. Aehnlich hielt er es auch mit dem Ausdruck mereri remissionem peccatorum. Wir werden später sehen, wie ihm das oft den freilich zu weit gehenden Vorwurf der Heterodoxie zuzog.

Alle diese Eigenthümlichkeiten fließen aus einer und derselben Quelle, aus der Ueberzeugung, daß die in der alten Kirche vorliegende Gestaltung die einzig wahre und Norm gebende sey. Daher rührt dann auch die viel geringere Bedeutung, welche Calixt den Bekenntnissen der lutherischen Kirche gegenüber den alten Symbolen einräumt. Genau genommen wird nach seiner Ansicht die Mitgliedschaft an der Kirche gar nicht an der Zustimmung zu dem Bekenntniß der Partikularkirche erkannt, sondern allein an dem Bekenntniß zu der Lehre der alten Kirche. Daher auch eine Abweichung von dem Bekenntniß der luth. Kirche ihm von viel geringerem Belang ist als dieser: zu diesem bekennt er sich nur, in so fern es mit der Lehre der alten Kirche übereinstimmt.

Macht Calixt eine solche Anwendung von seiner Neigung

zum Alterthum, ſo verſtehen wir jetzt auch eher, was es war, was den Gegnern an dieſer Neigung zum Anſtoß gereichte. Es klang uns doch immer befremdlich, wenn Calixt ſo oft behauptete, ſein Dringen auf das kirchliche Alterthum habe ihm den Haß ſeiner Gegner zugezogen. Wir ſehen jetzt, die Anwendung, welche er davon macht, konnte allerdings zum Widerſpruch reizen.

Aus dieſer Vorliebe zum kirchlichen Alterthum erkennen wir aber auch des Calixt Herkunft vom Humanismus und ſeinen Zuſammenhang mit demſelben. Dieſer hat ſelbſt das Studium des Alterthums und in der Theologie das des kirchlichen Alterthums von jeher als ein charakteriſtiſches Merkmal bezeichnet, welches ihn von der orthodoxen Richtung unterſcheide. Fragen wir nach dem Grund dieſer Vorliebe, ſo liegt er eben darin, daß der Humanismus, unbefriedigt von der Gegenwart, ja vielfach mit Widerwillen gegen ſie erfüllt, lieber in die Vergangenheit, in welcher er mehr geiſtiges urſprüngliches Leben findet, zurückgeht, als die orthodoxe Richtung das zumal von der Zeit an that, als ſie ſich zur Scholaſtik, der Kehrſeite der geſchichtlichen Richtung hinneigte. Je mehr der Humanismus zu der jetzt vorliegenden Geſtaltung des kirchlichen Glaubens und Lebens kein rechtes Herz faſſen kann, je mehr ihn ein gewiſſes Mißtrauen gegen dieſelbe erfüllt und er nicht gewiß iſt, ob auch die ganze vorliegende Entwicklung nach allen Seiten hin eine geſunde und rechtmäßige ſey, deſto mehr treibt es ihn zum kirchlichen Alterthum zurück. Von ihm hofft er eine heilſame Einwirkung auf die Gegenwart. Die aus dem kirchlichen Alterthum geholten Kräfte ſollen das in Stockung gerathene Leben neu auf- und anregen, die beſſere Geſtaltung ſoll von daher kommen.

Und ſo dürfen wir denn wohl annehmen, daß Calixt vom Humanismus die erſten Antriebe zur Ausbildung der uns jetzt bekannten Anſichten empfangen hat. Ihm iſt dann nur die

konkrete Durchführung und Anwendung auf die kirchlichen Zustände eigenthümlich.

Wir sehen dann auch, daß die Gegner nicht so Unrecht hatten, wenn sie die Ansichten des Calixt von seiner humanistischen Richtung ableiteten, und daß, wenn sie von Anfang an der humanistischen Richtung und dann auch der Calixtinischen abhold waren, sie doch mitere und erheblichere Gründe für ihre Abneigung hatten, als die waren, welche Calixt ihnen nachsagte.

Wenden wir uns nun zu diesen Gegnern des Calixt.

Cap. III. Die Gegner des Calixt.

Wir haben es hier natürlich nicht mit denjenigen seiner Gegner zu thun, welche, weil sie noch nicht wußten, wo es mit den Ansichten des Calixt eigentlich hinauswolle, erst nur gegen einzelne von ihm oder seinen Anhängern aufgestellte Lehren Widerspruch erhoben und ein gewisses Mißtrauen gegen eine Richtung an den Tag legten, welche ihnen noch nicht klar war. Sondern nur diejenigen seiner Gegner kommen hier in Betracht, welche gegen die in den vorhergehenden Abschnitten dargelegten Ansichten des Calixt zu Felde ziehen. Das geschah aber, wie wir wissen, erst von dem Thorner Kolloquium an. Von da an erst wurde den Gegnern klar, daß diese Ansichten die Mitte der Calixtinischen Bestrebungen bilden, und richteten sich gegen diese die Angriffe. Man bezeichnete jetzt als die gefährlichste Behauptung des Calixt eben die, daß alle drei Konfessionen in fundamento fidei einig seyen und darum eine communio virtualis et interna unter ihnen bereits bestehe. Durch diese Behauptung glaubte man die der lutherischen Kirche eigenthümlichen Wahrheiten gefährdet und sah in ihr also einen Angriff auf die innerste Eigenthümlichkeit der lutherischen Kirche. Und darin wird man den Gegnern nicht Unrecht geben können.

Welch ein Urtheil man auch über die Richtigkeit oder Unrichtigkeit der Calixtinischen Ansichten haben mag, das glauben wir doch gezeigt zu haben, daß in ihnen wirklich ein Angriff auf die Principien der lutherischen Kirche lag. Man wird den Gegnern nicht zumuthen, daß sie diese so leichten Kaufes aufgeben sollten, und so ist also der Kampf, welchen sie wider Calixt eingingen, gerechtfertigt und die Frage nur die, wie sie den Kampf geführt haben. Je weniger aber da in Abrede gestellt werden kann, daß die Heftigkeit, mit welcher die Gegner gegen Calixt losfuhren, eine maaßlose war und je mehr überhaupt alle die Motive, welche Calixt ihnen unterlegte, unläugbar auf die Weise des Streites Einfluß hatten, desto mehr haben wir Ursache, der Widerlegung selbst, welche von den Gegnern versucht wird, unsere Aufmerksamkeit zuzuwenden. Da muß es sich zeigen, ob sie wenigstens von den Principien ihrer Kirche noch so durchdrungen waren, daß sie dem Calixt das Rechte entgegenzusetzen und gegen ihn geltend zu machen wußten, und ob es ihnen gelungen ist, die Ansichten des Calixt in ihrer Unhaltbarkeit aufzudecken und zu widerlegen.

Und so müssen wir fragen, nicht im Interesse der Gegner, sondern im Interesse der Sache selbst. Nichts nemlich hat für die spätere Zeit dem Calixt mehr Vorschub geleistet, als diese Maaßlosigkeit der Gegner. Die Uebertreibung, welche diese sich zu Schulden kommen ließen, lag so offen zu Tage, daß dieß gerade am meisten geeignet war, das Urtheil zu Gunsten des Calixt zu bestimmen. Ueber der Weise, wie sie ihre Einwendungen vorbrachten, vergaß man dann bald, daß die Einwendungen selbst doch erheblicher Art waren, und wurde das Vorurtheil, welches man gegen die Gegner mit Recht faßte, Anlaß zu einem Vorurtheil gegen die Sache selbst, welche sie vertraten. Beides aber geschah mit Unrecht. Die lutherische Kirche ist nicht nur an sich dem Calixt gegenüber in ihrem

Recht, ſondern es iſt auch wirklich von dieſen Gegnern das Rechte gegen Calixt geſagt worden.

Die erſten umfaſſenderen Schriften der Gegner ſind die von Dannhauer in Straßburg und von Calov. Der erſtere ſchrieb ſchon im J. 1648 ſein mysterium syncretismi detecti, proscripti et symphonismo compensati. Der andere das Jahr darauf ſeine consideratio novae theologiae Helmstadio-Regiomontanae. Daran reihen ſich noch als die wichtigſten Schriften dieſer Art an: von Hülſemann in Leipzig die Vorrede und der Anhang zu ſeiner dialysis apologetica, und der „Calixtiniſche Gewiſſenswurm"; von Calov eine Rede über das studium concordiae vom J. 1650 und der syncretismus Calixtinus vom J. 1653 *); von Dannhauer der dialogus apologeticus pro mysterio syncretismi detecti vom J. 1651.

Wir werden uns vorzugsweiſe an Calov und Dannhauer halten.

Das Geſchäft, über die Widerlegung, welche dieſe Gegner dem Calixt angedeihen laſſen, zu referiren, iſt aber kein leichtes. Kein Buch unter den vielen, welche gegen den Synkretismus geſchrieben ſind, liegt uns vor, aus welchem wir geradezu einen Auszug geben dürften, ohne mit Gewißheit darauf rechnen zu müſſen, daß wir die Geduld unſerer Leſer ermüdeten.

*) Von Calov's Schriften heben wir noch aus: die praefatio apologetica adversus Calixtum, vorgeſetzt der synopsis controversiarum potiorum, quae ecclesiae Christi cum haereticis et schismaticis modernis Socinianis, Anabaptistis, Weigelianis, Remonstrantibus, Pontificiis, Calvinianis, Calixtinis aliisque intercedunt, secundum seriem articulorum A. C. 1652 und die Harmonia Calixtino-haeretica, novatores modernos, maxime G. Calixtum, nec non Dreierum, perniciosae, in plerisque fidei articulis cum Calvinianis, Pontificiis, Arminianis et Socinistis adversus scripturam et ecclesiam catholicam collusionis et conspirationis, adeoque pessimae defectionis a vera fide luculenter convincens. 1655.

Es ist nicht allein die Form, welche durch ihre Breite und Unlebendigkeit ungenießbar wird. Die Polemiker dieser Periode haben auch die andere üble Gewohnheit, daß sie in der Widerlegung glauben des Guten nicht zu viel thun zu können. Sie wollen alles widerlegen, das Wesentliche und das Unwesentliche und gehen geradezu darauf aus, die Summe der Argumente, welche gegen die zu bekämpfende Ansicht vorgebracht werden können, zu erschöpfen. Darum häufen sie Argumente auf Argumente, und wichtige wie minder wichtige treten meist in bunter Mischung auf. Wer der vielen Nummern wegen, in welche sie ihre Widerlegung zerfällen, auf besondere Ordnung in der Beweisführung schließen wollte, der würde sich täuschen. Die Nummern dienen ihnen vielmehr oft gerade dazu, daß sie damit ein Recht gewinnen, die einzelnen Entgegnungen und Widerlegungen lose anzureihen, wie sie ihnen gerade einfallen. Und gerade weil in der Weise, wie sie ihre Einwendungen vorbringen, keine innere Ordnung herrscht, hören die Wiederholungen in ihren Schriften nicht auf. Die eine Schrift enthält der Hauptsache nach ganz dasselbe was die andern auch: es sind selten neue Gesichtspunkte, unter welchen sie die vorliegenden Streitfragen auffassen, noch seltener neue Argumente, welche sie gegen dieselbe vorbringen, sondern meist baare Wiederholungen. So wird sich auch unser Staunen über die Fruchtbarkeit etwa eines Calov mindern, von dem Moller 26 Gegenschriften meist sehr beträchtlichen Umfangs aufzählt. Aber auch in der einzelnen Schrift stoßen wir auf unzählige Wiederholungen. Es wird freilich oft vorkommen, daß ein und derselbe Einwand zur Abwehr mehr als einer Behauptung gelten kann. Eine andere Zeit würde sich auf das einmal schon Gesagte berufen. Diese Zeit wiederholt geduldig und in der gleichen Breite das bereits einmal oder auch zweimal Gesagte.

Man wird zugeben, daß dem, welcher aus Schriften dieser Art zu referiren hat, keine leichte Arbeit zufällt. Gerade die

Masse der Argumente, welche dargeboten wird, macht es schwerer, die entscheidenden Punkte, um die es uns doch allein zu thun seyn kann, herauszuheben. Man unterliegt bei der reichen Auswahl, welche sich darbietet, gar leicht der Versuchung, der nothwendigen Beschränkung zu vergessen.

Das ist die eine Schwierigkeit, welche zu überwinden ist. Die andere entsteht dadurch, daß die Polemiker dieser Periode überhaupt ihren Einwendungen keine allgemeinen Gesichtspunkte abgewinnen. Daß solche ihren Argumenten zu Grunde liegen, sieht man wohl durch. Es sind nicht etwa nur allerlei Einreden, welche sie vorbringen, wie es wohl scheinen könnte. Es sind wirklich principielle Anschauungen, von denen sie ausgehen. Dieß kann man von vorn herein schon als gewiß annehmen, denn die lutherische Dogmatik, mit deren Rechtfertigung es doch diese Männer hier zu thun haben, steht wohl bei Freund und Feind in dem Kredit, auf festen geschlossenen Principien zu ruhen. Aber die Grundanschauungen selbst werden von unseren Polemikern nicht ausgesprochen, ihre Argumente selten auf solche zurückgeführt. Wollte der Referent sich auch gewiß seyn, daß er diesen Männern keine anderen Grundanschauungen unterlegt, als sie wirklich gehabt haben, so würde er doch, wollte er diesen Weg einschlagen, die Schriftsteller, mit denen er es zu thun hat, damit mehr interpretirt als über sie referirt haben. Er würde seinen Lesern den Einblick in das Charakteristische der vorliegenden Zeit damit erschwert haben.

Darum eben haben wir es vorgezogen, in dem vorhergehenden Abschnitt erst ohne auf die Gegner Rücksicht zu nehmen, das Verhältniß der Calixtinischen Ansichten zu denen der lutherischen Kirche principiell zu erörtern, und dann erst zu zeigen, wie die Gegner diese Ansichten bestreiten.

Der Gang, den wir in unserem Referat einzuschlagen gedenken, ist der. Wir halten uns zuvörderst erst an Calov allein, ohne uns jedoch genau an die von ihm befolgte Ord-

nung anzuschließen. Dann tragen wir Einzelnes, welches noch keinen Platz finden konnte, aus Dannhauer nach. Da wir die Darstellung der Calixtinischen Ansichten mit der Lehre von der Tradition eröffnet haben, so beginnen wir auch hier mit der Widerlegung der von Calixt hierüber aufgestellten Behauptungen.

Die Lehre von der Tradition.

Diese Lehre war, wie wir wissen, der Zeit nach die erste, welche Calixt aufstellte. Später trat sie bei ihm selbst mehr zurück, da er einen bestimmteren Ausdruck für sie in seiner Lehre von dem apostolischen Symbol gefunden hatte. Die Gegner beschäftigen sich daher auch mit der Widerlegung dieser Lehre von der Zeit an, als Calixt das Ganze seiner Unionsvorschläge vorlegte, verhältnißmäßig weniger, oder sie lassen sie vielmehr mit dem, was sie über die Lehre vom apost. Symbol sagen, zusammenfallen. Wir heben daher hier nur die Punkte hervor, welche bei jener anderen Lehre weniger in Betracht kommen.

Daß des Calixt's Lehre von der Tradition mit der der katholischen Kirche nicht identisch sey, dieser Vorwurf verstummte allmählig, nachdem Calixt dem Buscher, der das behauptete, geantwortet hatte. Aber es blieb noch genug übrig, was die Gegner zu rügen fanden. Wir wissen, Calixt empfiehlt die Tradition neben der heil. Schrift, um sich damit eine Brücke für seine Unionsversuche zu bauen. Nachdem er das Zugeständniß erreicht, daß man mit göttlicher Gewißheit sagen könne, die Lehre der ersten Kirche sey die unzweifelhaft wahre, wollte er weiter geltend machen, daß wer nur zu der Lehre der alten Kirche sich bekenne, damit Glied der wahren Kirche sey; daß überhaupt die Form, in welcher die Lehre da vorliege, die absolute Norm sey. Die Gegner bestreiten die letztere Behauptung

mit einem anderen Det. Hier war die Prämisse zu bekämpfen, auf welche diese Behauptung gegründet war.

Hatte Calixt auch über den Sinn, in welchem er den Ausdruck principium von der Tradition gebrauchte, eine Erklärung gegeben, welche den Vorwurf des Kryptopapismus von ihm abwehrte, so hatte er doch damit noch nicht bewiesen, daß der Ausdruck überhaupt in ganz unverfänglichem Sinn gebraucht werden dürfe. Wenn er von der Tradition sagte, sie sey genau genommen nur principium conclusionum theologicarum, so wurde das zugegeben. Wenn er aber aus diesem Zugeständniß folgern wollte, man könne, da der Kirche doch laut der heil. Schrift die Verheißung gegeben sey, sie solle allezeit in der Wahrheit verbleiben, daraus schließen, daß die in der ersten Kirche vorliegende Lehre die wahre sey, und was zuerst nur eine Folgerung sey, dann abgeleiteter Weise als Princip in der Form aufstellen, daß man sage: was die Kirche der ersten Zeit lehre, das sey als unzweifelhafte Wahrheit anzuerkennen, so hatten die Gegner mehr als eines dagegen einzuwenden. Sie bestritten die Folgerungen, welche Calixt aus den Verheißungen der heil. Schrift machte, als ob der Tradition darum fides divina zukomme, und bestritten die Berechtigung, die Tradition auch nur in abgeleitetem Sinn ein principium fidei zu nennen.

Das Erste anlangend, so war es nicht schwer, zu zeigen, wie aus Stellen, wie die Mtth. 16, 18. 1 Tim. 3, 15. u. a. zu viel und darum nichts bewiesen sey. Sollen, sagen sie, die angeführten Stellen eine Gewähr dafür leisten, daß die Kirche allezeit im Besitz der reinen Lehre seyn werde, so ist kein Grund vorhanden, nur für die Kirche der 5 ersten Jahrhunderte diese Verheißung in Anspruch zu nehmen. Man muß dann von der Kirche aller Zeiten sagen, daß sie die untrügliche Lehre besitze, denn die genannten Verheißungen sind ganz allgemeiner Art*).

*) Consensus repetitus vindicatus ab Aeg. Strauchio, p. 82. Sequeretur exinde, non saltem consensum ecclesiae primiti-

Für ganz willkührlich erklären sie es demnach, daß Calixt die göttliche Verheißung gerade nur auf die 5 ersten Jahrhunderte und nur auf die eigentlichen Glaubensartikel einschränkt, daß er weiter nur diejenigen Lehren für wahre hält, für welche der consensus der Väter vorliegt, wobei er außerdem Irrthümer, welche auch in die erste Zeit der Kirche fielen, zugibt.

Wie, fragen sie, kann dieß alles aus den obigen Stellen abgeleitet werden? In den genannten Stellen selbst aber finden die Gegner nur die Verheißung enthalten, daß in der Kirche die göttliche Wahrheit nicht untergehen werde, wornach also mit dieser Verheißung noch gar kein äußeres Kriterium gegeben wäre, an dem man die wahre Lehre zu erkennen wüßte. —

Diese Beweisführung der Gegner werden wir für richtig erkennen müssen, wenn wir uns erinnern, daß Calixt von der Tradition behauptet, nicht daß ein wahrscheinlicher, sondern daß ein göttlich gewisser Beweis für die Wahrheit der Lehre aus ihr geführt werden könne. Sie können mit Recht geltend machen, daß wenn aus der Tradition ein unzweifelhafter Beweis für die Wahrheit der Lehre geführt werden könnte, das in bestimmterer Weise müßte nachgewiesen werden.

Weil sie die Möglichkeit eines solchen Nachweises bestreiten, darum wollen sie auch nicht, daß die Tradition in irgend einem Sinne Princip genannt werde*). Als solches erkennen sie

vas sed hodiernae etiam esse principium tale. Universalis enim Dei promissio est, adversus catholicam ecclesiam non esse praevalituras portas Inferorum Mth. 16, 18.

Calov systema t. I. p. 432. Dicta illa ecclesiam quidem et in ea veritatem perpetuo conservandam evincunt; sed id ἐξαγώνιον. Non enim quaeritur, num in ecclesia veritas divina omni tempore asservata sit, sed an ex consensu scriptorum patrum e prioribus quinque seculis adhuc superstitum de omnibus fidei articulis indubitata doctrina divina certo et infallibiliter concludatur? —

*) Calov Syncretismus Calixtinus. p. 812. Agnos-

allein die heil. Schrift, denn sie ist allein die untrügliche Quelle, aus welcher die Lehre geschöpft wird. Wollte man die Tradition in gleichem Sinne eine solch' untrügliche Quelle nennen, so müßte man sagen können, eine Lehre sey darum die wahre, weil sie von der Tradition bezeugt werde, und hätte man da, wo die Tradition für die Lehre spräche, gar nicht mehr Ursache, auf die heil. Schrift zurückzugehen, wornach also 2 in ihrem Werth gleiche Principien, die heil. Schrift und die Tradition anzuerkennen wären. Dann, fahren sie fort, dürfte man aber auch die Tradition nicht mehr, wie Calixt will, als principium secundarium oder subordinatum von der heil. Schrift als dem principium primarium unterscheiden. Denn ist einmal eine Lehre darum, weil sie das Zeugniß der Tradition für sich hat, unzweifelhaft gewiß, so ist die Tradition dann schlechthin Princip und hat obige Unterscheidung keinen Sinn mehr*).

Die Gegner erweisen damit, daß man nur die Wahl

---

cimus sane patrum testimonia posse suo modo dici principium conclusionum theologicarum, qua nempe ex his probatur hoc vel illud in theologia, negamus autem, quod sint principium fidei divinae ipsarumque rerum credendarum. . . . Ex his etiam facilis erit responsio ad Calixti objectionem: „principium est id unde aliquod sit aut cognoscatur. At conclusiones theologicae cognoscuntur et probantur e patrum scriptis.“ Resp. Conclusiones theologicae inde quidem probantur: sed fides divina illis tuto inniti non potest. Distinguendae ergo probationes topicae verisimilitudinem aut probabilitatem aliquam conciliantes, et probationes, quibus inniti queat fides, infallibiles et apodicticae, imo plus quam apodicticae, quales fides requirit, quae in solo Dei verbo recumbit: Deus dixit.

*) Calov synopt. p. 313. Dubium esse potest, utrum serio statuere possint, id tantum esse secundarium principium. Quod enim est pro ipso Dei verbo habendum et pro apostolico, id non pro secundario sed pro primario haberi debet principio.

habe, entweder die Tradition als Princip anzuerkennen und dann sie in gleichen Werth mit der heil. Schrift zu stellen, oder der Tradition den Anspruch, Princip zu seyn, geradehin abzusprechen. Geschah das Letztere, so war gerade das, was bei Calixt das Eigenthümliche an seiner Lehre von der Tradition war, als unhaltbar erwiesen, das nemlich, daß eine Lehre darum, weil sie das Zeugniß der Tradition für sich habe, fidem divinam in Anspruch nehmen dürfe. Calixt legte darauf allen Nachdruck, weil er eben das Geschäft des Streites dadurch erleichtert und vereinfacht zu haben glaubte, daß er die Wahl ließ, ob man auf die heil. Schrift oder nur auf die Tradition zurückgehen wolle. War die Tradition nicht Princip, so durfte man es bei dem Zurückgehen auf sie auch nicht bewenden lassen und war also nichts von dem erreicht, was Calixt damit erreichen wollte. Und das um so weniger, als, was die Gegner nicht verfehlen zu bemerken, es doch immer schwer blieb, die übereinstimmende Lehre der Kirchenväter ausfindig zu machen, und die Erfindung der Lehre aus der heil. Schrift lange nicht die Schwierigkeiten darbot, als die Erfindung der Lehre aus der Tradition.

Diese Lehre von der Tradition, deren Widerlegung wir hier mitgetheilt haben, ist, wie schon bemerkt, eigentlich nur ein Vorläufer der anderen Lehren, auf welche Calixt seine Vorschläge einer Einigung der Konfessionen baut. Wenn Calixt die Lehre, welche von der Tradition überbracht wurde, als die Grundlage bezeichnet, auf welche die Konfessionen zurückgehen sollten, damit sie eine Einigung fänden, so mußte er leicht einsehen, daß er nicht so aufs unbestimmte hin sagen durfte, die Lehre der alten Kirche sey diese Grundlage. Er mußte genauer den Ort bezeichnen, an welchem die Lehre der alten Kirche zu finden sey. Als solchen nannte er das apostolische Symbol.

Das apoſtol. Symbol, ſagt er, enthält alle die Glaubensartikel, welche ein Chriſt glauben muß, wenn er will ſelig werden. So war alſo in ſeiner Lehre von dem apoſt. Symbol ein beſtimmterer Ausdruck für die Lehre von der Tradition gefunden. An dieſe reiht er dann ſeine weiteren Gedanken an, auf dieſer Lehre baut er weiter fort. Das Hauptaugenmerk der Gegner iſt daher darauf gerichtet, dieſe Lehre mit den ſich anreihenden Folgerungen zu widerlegen, und das Hauptgeſchäft der Widerlegung eröffnet ſich erſt mit dieſer Lehre.

Bei Calov zerfällt ſie, wenn wir ſie zunächſt ſeiner digressio de nova theologia etc. entnehmen, in zwei Theile. In dem erſten zeigt er, daß die Sätze, auf welche Calixt ſeine Behauptung von dem Vorhandenſeyn einer communio interna bauen will, nicht zureichen. In dem anderen, in welchen Widerſpruch Calixt dadurch mit den Grundſätzen der alten, wie auch der lutheriſchen Kirche gerathe.

I. Calov ſieht richtig, daß die Behauptung des Calixt von dem Vorhandenſeyn einer communio interna auf zwei Prämiſſen ruht, und mit dieſen ſteht und fällt; auf ſeiner Lehre nemlich von dem apoſt. Symbol und dem Verhältniß der ſpäteren Symbole zu dieſem. Enthielt wirklich das apoſtoliſche Symbol alle zum Heil nothwendigen Glaubenslehren und war mit den ſich anreihenden Symbolen, welche zunächſt die Lehrer der Kirche zum Behuf der Erklärung der Glaubenslehren anfingen, die Lehrentwicklung ſo vollſtändig geſchloſſen, daß, was ſich auch immer noch anreihte, das den Glauben ſelbſt nicht mehr anging, ſo war, da die ſämmtlichen Konfeſſionen in dem Bekenntniß zu dieſen Symbolen übereinſtimmten, das Vorhandenſeyn einer ſolchen communio interna auch erwieſen. Alle ſeine Aufmerkſamkeit mußte Calov daher auf die Widerlegung dieſer Prämiſſen und auf den Nachweis richten, daß Calixt zu dem Schluſſe, den er zieht, nicht berechtigt ſey.

Das ſind die drei erſten und die wichtigſten Punkte, mit

dessen sich seine Widerlegung beschäftigt. Dann weist er das Unstatthafte der von Calixt getroffenen Eintheilung des gesammten Lehrstoffes nach und handelt zuletzt von denjenigen einzelnen Differenzen unter den drei Konfessionen, von welchen Calixt behauptet, daß sie unwesentliche seyen.

Folgen wir nun diesem Gang der Widerlegung, welchen Calov einschlägt.

1. Von dem apostolischen Symbol. Zuvörderst bestimmt Calov sehr genau die thesis, welche Calixt nach seiner Meinung aufstellen muß, wenn er mit seinem Satz von dem apostolischen Symbol das Nöthige beweisen will.

Es war in der That eine genaue Feststellung der thesis nothwendig, da die von Calixt hierüber ausgesprochenen Gedanken, wenn sie in einer gewissen Allgemeinheit gehalten wurden, Wahrheit enthielten und so leicht ein günstiges Vorurtheil für seine Behauptungen zu erwecken im Stande waren. Dahin gehört der Gedanke, von welchem Calixt ausgeht, daß die erste Kirche im Besitz der Wahrheit gewesen sey. Diese Behauptung, so allgemein hingestellt, ist Calov weit entfernt, in Abrede zu stellen. Aber, sagt er, um diese Frage handle es sich hier nicht. Auch nicht um die, ob die alte Kirche im Besitz einer Lehre gewesen sey, mit welcher die später entwickelte Lehre in keinem Widerspruch stehe, von welcher vielmehr gesagt werden könne, daß sich aus ihr als aus einem Keim alle weiter folgenden Lehren entwickelt hätten, denn auch das war allezeit Behauptung der lutherischen Kirche. Die Frage, um die es sich handle, sey vielmehr die, ob die Lehre der alten Kirche uns in einer so vollendeten Form vorliege, daß diese als die für alle Zeiten gültige Norm bezeichnet werden könne*).

*) Calov syncr. p. 10. Non quaeritur, an quomodocunque ad symbolum apostolicum revocari possint credenda omnia, aut num implicite saltem et virtualiter eodem contineantur,

Wenn, ſagt Calov, Calixt für Erzielung einer Einigung der Konfeſſionen mit ſeiner Berufung auf die Lehre der alten Kirche etwas ausrichten will, ſo muß er von dieſer behaupten, daß in ihr alle Glaubenslehren vollſtändig enthalten ſind, ſo daß jede Lehre, welche ſich in ihr nicht vorfindet, ſchon damit als eine ſolche bezeichnet iſt, welcher der Name einer Glaubenslehre nicht zukommt, welche alſo ignorirt oder auch geläugnet werden kann, ohne daß das für das Heil der Seele gefährliche Folgen hat. Die Behauptung oder Läugnung einer ſolchen Lehre darf dann niemanden den Vorwurf der Häreſie zuziehen, alſo auch die innere Glaubensgemeinſchaft nicht ſtören. Calixt muß ferner behaupten, daß die Form und der Ausdruck, in welcher die Lehre in der alten Kirche vorliegt, der vollkommen adäquate iſt, ſo daß es nicht mehr einer näheren Erklärung des Sinnes bedarf, in welchem die Lehre zu verſtehen ſey, ſondern die Lehre in der Einfachheit hinzunehmen iſt, in welcher ſie hier vorliegt. Er muß endlich behaupten, daß das apoſtoliſche Symbol dieſe Lehre der alten Kirche enthalte*). —

So behauptet Calixt aber auch.

Der nächſte Einwand, welcher von Calov gegen die ſo

---

ita ut si e latifundio scripturae symbolum explicetur, omnes fidei articuli suo modo erui queant? ... Sed id disquritur, utrum explicite vel expresse omnia, quae credenda sunt, omnes fidei articuli comprehendantur in symbolo, prout id hodie in usu est? —

*) Die thesis, welche Calov als die Calixtiniſche aufſtellt, iſt darnach die: Symbolum quod vocatur apostolicum explicite, adaequate ac specifice comprehendit omnia, quae credenda sunt vel omnes fidei articulos, adeo ut nihil haberi debeat pro fidei dogmate vel articulo, quod in illo symbolo non continetur, utque aliorum divinitus revelatorum omnium nec ignorantia nec infitiatio per se exitiosa sit salutі, dummodo credantur ea, quae symbolo comprehenduntur. (synor. p. 8.)

gefaßte Behauptung erhoben wird, ist dann die Frage, was uns denn berechtige, das alles von der Lehre der alten Kirche auszusagen? Schon vorhin ist gesagt worden, wie es den Gegnern doch zu kühn schien, aus den allgemeinen Verheißungen der hl. Schrift, auf welche sich Calixt beruft, den Schluß zu ziehen, daß eine Lehre, welche das Zeugniß der Tradition für sich habe, fidem divinam in Anspruch nehmen könne. Eben so wenig, behauptet Calov, könne aus dem allgemein hingestellten Satze, daß die erste Kirche im Besitz der Wahrheit gewesen sey, gefolgert werden, daß das apostolische Symbol alle Glaubensartikel enthalte. Und doch konnte mit Recht begehrt werden, daß ein recht bestimmter Beweis dafür geliefert werde, da es sich hier um nichts Geringeres handelte, als darum, mit Aufgebung der bisherigen Praxis, wornach man den obwaltenden Streit durch Zurückgehen auf die hl. Schrift zu erledigen suchte, den anderen Weg einzuschlagen und den Streit durch Berufung auf das apost. Symbol, dessen Lehre damit zu einer absoluten Norm erklärt wurde, zu schlichten.

Die Antwort, welche von den Calixtinern auf diese Frage gegeben wird, ist eine verschiedene. Hier ist fast der einzige Punkt, in welchem die Anhänger des Calixt sich einigermaßen von ihm entfernen.

Das apostolische Symbol, sagen Dreier und Latermann, stammt von den Aposteln selbst her. Diese haben es zwar in der Form, in welcher es uns jetzt vorliegt, nicht selbst schriftlich verzeichnet und daraus erklärt sich eben die verschiedene Form, in welcher es existirt, aber dem Inhalte nach ist es das von den Aposteln verfaßte*). Damit wäre frei-

*) Dreier, gründliche Erörterung etlicher schwerer theol. Fragen ꝛc. ꝛc. p. 645. Wir finden, daß wie die Apostel nach Ausgießung des hl. Geistes ausgangen zu predigen das Evangelium, ehe denn sie etwas geschrieben haben, sind zusammenkommen und

lich eine Berechtigung zu den obigen Aussagen über die Lehre der alten Kirche gewonnen.

Aber Dreier macht seinen Gegnern die Widerlegung leicht. Den Beweis für die apostolische Herkunft des Symbols gründet er auf den Satz, es sey nicht wahrscheinlich, daß die Apostel bei den Taufen, welche sie vollzogen, irgend einen wesentlichen Glaubensartikel ausgelassen hätten, und auf Schriftstellen, wie Luc. 1, 3. Hbr. 5, 12. 6, 1., aus welchen doch nur hervorgeht, daß die Apostel überhaupt unterrichtet haben. Weiter beruft er sich nur noch auf das Zeugniß von Kirchenhistorikern und zwar vorzugsweise auf Scholastiker.

Es gehörte die Geduld der damaligen Theologen und ihre

---

ein kurzes Bekenntniß aller nothwendigen Artikel des Glaubens gefaßt haben, daß sie dasselbe denen, die sie zum christl. Glauben bekehrten, vorhielten und sie darauf tauften, denn nicht glaublich ist, daß sie einigen Artikel, ohne dessen Wissenschaft niemand kann selig werden, sollten ausgelassen haben. . . Wir finden auch in der Schrift, daß die Apostel die ersten Christen in der Schrift unterrichtet haben. . . Wir finden aber kein ander Bekenntniß, das die die Apostel sollten gebraucht haben, denn das symbolum apostolicum. . . . Darum ist wohl zu merken, daß das apostolische Glaubensbekenntniß anders betrachtet wird nach ihrer materia oder objecto, davon sie handelt, nemlich nach den Artikeln des Glaubens an sich selbst in ihrer Substanz und dann nach der Ordnung, Form und Schrift, damit sie gefaßt ist. Wie sie nach den Artikeln des Glaubens in ihrer Substanz betrachtet wird, kommt sie nicht allein von den Aposteln her sondern ist auch in der hl. Schrift, die uns die Apostel hinterlassen haben, enthalten, denn kein Artikel ist, der nicht sollte geschrieben seyn. Wie sie nach der Ordnung und Zusammenfügung der Artikel in ihrer Substanz betrachtet wird, kommt sie auch von den Aposteln. . . Wie sie weiter betrachtet wird nach der Schrift und verbis accidentalibus, die zu der Substanz der Artikel an sich selbst nicht gehören, kommt sie nicht von den Aposteln sondern von den Kirchen oder Kirchenlehrern her, denen sie die Apostel übergeben haben. —

Neigung, in die Breite zu gehen, dazu, um in so ausführlicher Weise, wie sie thun, nachzuweisen, daß ein solcher Beweis gänzlich unhaltbar sey. Er würde, das ist ihr wesentlichster Einwand, dessen wir allein gedenken, da die hl. Schrift auch gar kein Zeugniß für eine solche Behauptung ablegt, allein auf das Zeugniß der Kirche zu bauen seyn, was ohne dem Schriftprincip untreu zu werden doch nie geschehen dürfte*).

Calixt ist schon zu viel Historiker, als daß er an die apostolische Herkunft des Symbols glauben könnte, er stellt dieselbe vielmehr entschieden in Abrede (resp. I. ad Mog. 35). Um so mehr hätte er auf andere Weise zeigen müssen, daß darum doch dem ap. Symbol eine solche Auktorität zukomme.

Wir haben oben schon bemerkt, daß die Gegner einen solchen Beweis vermissen. Calixt führt nichts dafür an, als die Thatsache, daß das ap. Symbol den Täuflingen sey als Bekenntniß vorgelegt worden, zum deutlichen Beweis, daß die alte Kirche alle nothwendigen Glaubensartikel darin verzeichnet glaubte; und die Erfahrung, daß der schlichte Laie noch heut zu Tage über seinen Glauben kein anderes Bekenntniß abzulegen wisse, als das im ap. Symbol enthaltene (resp. I. ad Mog. 42). Damit war aber noch lange nicht bewiesen, was hier zu beweisen war.

Zudem brachte Calov Manches aus der Geschichte des

*) Calov syner. C. p. 109. Si res tanta tantique momenti, quae ad fidem vel obligationem divinitus factam ad credendum facit, non nititur scripturae testimoniis sed traditione nuda utque scriptura s. perfecta non erit, sed admittendum fuerit praeter verbum Dei scriptum verbum Dei quoddam non scriptum, quo sc. obligamur ad haec vel illa capita cognoscenda creditu necessaria vel per quod cognoscamus, ad quaenam capita credenda sub discrimine salutis quamvis Christianum obligatum voluerit spiritus s. At scriptura s. perfecta est, nec datur praeter et extra scriptum Dei verbum non scriptum Dei verbum. —

Symbols bei, was gegen Calixt sprach. Eins, da die Ansicht der besten Geschichtsforscher dieser Zeit dahin, daß das ap. Symbol in der Fassung, in welcher es jetzt vorliegt, in den ersten Zeiten der Kirche gar nicht gekannt war, war erwiesen, daß die orientalische Kirche es nie gebraucht hat (Calov, dign. de u. th. H. 904.); ging aus den verschiedenen Recensionen, welche vorliegen und in welchen nicht unwesentliche Unterschiede sich finden, deutlich hervor, daß die alte Kirche eine andere Ansicht von demselben hatte *).

Nicht unerheblich war ferner auch der Einwand, daß Calixt selbst sich nicht genau an das ap. Symbol halte, da er weit davon entfernt sey, die Lehre von dem descensus Christi

*) Calov führt im „Syncretism. C." ff. Gegenbeweis: 1) Hypothesis illa ἄγραφος est. Sie wird widerlegt 2) ipsa symbolorum recitatione et αὐτοψία . . Si apostoli tradidissent universis ecclesiis per terrarum orbem symbolum in dispensatione baptismi, ceu perpetuum Christianorum omnium et catholicum symbolum, sine dubio tam in Graeca orientali quam latina et occidentali ecclesia usus ejus viguisset usque ad nostram aetatem. At contrarium testantur scripta patrum Graecorum. — Quidquid sp. s. esse voluit regulam perpetuam fidei totius ecclesiae vel symbolum oecumenicum eoque fine per apostolos ecclesiae proposuit, id divina providentia sine dubio intemeratum conservari et propagari sine additamento ullo aut detrimento debuit. At symbolum non fuit eatenus conservatum et propagatum: cum mutationem variam passum sit in diversis ecclesiis, qua fidei capita diversa eidem propter haereticos addita Rufino aliisque testibus et aliter atque aliter tradatur passim . . 3) incertitudine et variatione circa numerum et substantiam ipsam credendorum. 4) quod articuli fidei creditu maxime necessarii prorsus omissi sint. (mysteria trinitatis — de Christo θεανθρώπῳ — de gratia Dei universali — attributa divina — art. de peccato — de lege Dei — de conversione, de bonis operibus, de praedestinatione — de verbo Dei et sacramentis).

ad inferos, welche doch in dem ap. Symbol enthalten war, zu den Glaubensartikeln zu rechnen.

Das Wichtigste aber, was Calov einwendete, ist das, daß auch in der alten Kirche weder das apostolische Symbol noch die späteren Symbole als ein Inbegriff aller zum Heil nothwendigen Glaubensartikel gegolten hätten.

Das war in der That die ganz falsche Ansicht, welche Calixt von dem Endzweck des Symbols hatte oder vielmehr sich erst machte, daß er sagte, es sey zu dem Zweck entstanden, um den Gläubigen die ganze Summe des christlichen Glaubens in übersichtlicher Zusammenstellung zu überbringen. Dagegen macht Calov die richtigere Ansicht geltend, daß das Symbol immer nur den Endzweck hatte, diejenigen Dogmen zusammenzufassen, welche gerade in dieser Zeit Anfechtung erlitten hatten*). War dieß erwiesen, so hatte Calixt den Halt verloren, den er bisher in dem ap. Symbol zu haben meinte. Ihm kam ja alles darauf an, ein Symbol aufweisen zu können, in welchem alle Glaubenslehren und zwar in vollkommen genügender Form zusammengefaßt wären. War aber die Ansicht der Gegner die richtige, so lag es in der Natur der Sache, daß das Symbol, welches darnach zu einem ganz anderen Endzweck abgefaßt war, immer nur einzelne Glaubensartikel und nie die ganze Summe derselben in sich befaßte. Daß es aber damit in der That eine solche Bewandniß hatte, ging schon aus der Natur der Entstehung des Symbols hervor. Die Väter nahmen immer an einer Häresie Anlaß zur Abfassung

*) Calov digr. de n. th. H. p. 910. Non fuit hic scopus conciliorum oecumenicorum, exprimere symbolis omnes articulos fidei fundamentales, sed definire iisdem, quae illo tempore sub disceptationem veniebant, caeteris, quae minime controversa erant, relictis, utut non minus ea fundamentum concernerent fidei, quam quae symbolis definiri oportebat.

des Symbols. Ließ sich das auch von dem ap. Symbol nicht so bestimmt nachweisen, da wir von dessen Entstehung keine sicheren Nachrichten haben, so doch um so bestimmter von den anderen Symbolen. In Betreff des ap. Symbols aber konnte als Beweis geltend gemacht werden, daß dieses Symbol wesentliche Lehren gar nicht enthielt, Lehren, welche wenigstens von dem sogleich darauffolgenden Symbolen für wesentliche sind erklärt worden.

Mit diesen Bemerkungen weist Calov die Behauptung des Calixt von dem ap. Symbol, als welches alle Glaubensartikel in unveränderlich richtiger Form enthält, ab.

Sein zweiter Gegenbeweis ist gegen das Verhältniß gerichtet, in welchem nach Calixt die späteren Symbole den 5 ersten Jahrhunderte zu dem apostolischen stehen sollen.

2. Nach Calixt ist das Verhältniß dieses: Wie das apostolische Symbol alle zum Heil nothwendigen Glaubenslehren in vollkommen adäquater Form enthält, so ist in den nachfolgenden Symbolen der alten Kirche alles das enthalten, was zur näheren Erklärung des apostolischen Symbols, und zur Abwehr der Häresie dient. Diese sind daher mehr für die Lehrer der Kirche als für die Laien und sollen jenen die formam sanorum verborum vorschreiben *). Nach dieser Betrachtung ist also mit der Lehre der alten Kirche nicht allein alles gegeben, was man glauben muß, um selig zu werden, sondern es ist

*) Die Calixtinische thesis ist nach Calov (syncr. p. 143) diese: Symbolis et confessionibus publicis priorum oecumenicorum sex conciliorum, accedente apostolico et Athanasiano ut et capitulis Milevitani s. Africani plenarii ac Arausicani secundi, continentur adaequate et sufficienter non modo omnia, quae credere hominem Christianum oporteat, et sine quibus cognitis salvari nequeat, sed etiam quae ad haec ipsa pressius explicanda et ad haereseos quasvis valide prosternendas sive accurate evitandas faciant.

auch alles das gegeben, was der Lehrer wissen muß, um die Lehre nach allen Seiten von dem Irrthum verwahrt der Gemeinde zu überbringen.

Beides, daß die späteren Symbole in einem solchen Bezug zu dem apostolischen Symbol stehen; und daß sie zunächst nur den Lehrer der Kirche angehen, bestreitet Calov.

Woraus, fragt er, soll eine solche Bezugnahme der späteren Symbole zum apostolischen und der späteren Symbole untereinander erhellen? Sind doch die meisten Artikel des ap. Symbols in den späteren nicht erklärt, sind einzelne Artikel ganz in der gleichen Fassung beibehalten worden, sind in den späteren Symbolen manche wesentliche Lehren enthalten, deren in dem apostolischen noch gar keine Erwähnung geschieht. Und eben so wenig, behauptet er, läßt es sich nachweisen, daß die späteren Symbole, wie Calixt will, es sich zur Aufgabe machen, Bezug auf einander zu nehmen und nur etwa nachzutragen, was in den früheren noch nicht bestimmt war, so daß, wenn man alle Symbole zusammen nähme, man die Summe aller Glaubensartikel sammt ihrer Erklärung beisammen hätte. Aus einem Vergleich der Symbole unter einander erhelle das Unrichtige dieser Vorstellung sogleich *).

Und womit, fragt Calov weiter, soll erwiesen werden, daß die späteren Symbole die Laien weniger angehen als die Lehrer? Wenn in ihnen Irrlehren verzeichnet und mit dem Anathem belegt werden, so geht doch schon daraus hervor, daß das Symbol an alle Glieder der Kirche und nicht allein an die

*) Calov syncr. p. 158. Symbolis istis etiam conjunctim acceptis non comprehendi omnia, quae creditu sunt necessaria, patet ex dogmatum quorundam inductione, quae istis synodis sub disceptationem non venere, adeoque expressa non sunt ac declarata adversus haereses in confessionibus: qualia sunt e. gr. de satisfactione ac merito Christi, de universali Dei gratia

Lehren gedacht hat, daß dasselbe nicht allein falschen Kunstgriffen, deren sich etwa die Lehrer bedienten, sondern einem falschen Glauben und einer falschen Lehre damit wehren wollte*). Aus diesem Anathema, mit welchem in den späteren Symbolen die Irrlehren belegt werden, geht aber auch hervor, um das zum vorigen Abschnitt noch nachzutragen, daß das ap. Symbol von der alten Kirche nicht als alle wesentlichen Glaubenslehren enthaltend betrachtet wurde, denn wie hätten sonst in den späteren Symbolen Lehren, welche sich nicht in dem ap. Symbol fanden, verzeichnet und die gegentheiligen Lehren mit dem Anathema belegt werden können, wenn es sich da nicht um Fundamental-Lehren gehandelt hätte, deren Leugnung dem Christen eine Gefahr für sein Heil hätte bereiten können **)?

So verwickelte sich Calixt in der That in eine Reihe von Widersprüchen, indem er seine Ansicht von dem Endzweck der Symbole und ihrem Verhältniß unter einander geltend machen wollte. Es lag zu klar am Tag, daß die alte von jeher

*) Cal. ibid. 153. Symbola ista synodica concinnata sunt dogmata fidei, ea potissimum, quae ab haereticis ista aetate negabantur. Id vero de iis non nisi falso dicitur, quod solum docentium causa sint adornata, ut forma sanorum verborum iis praescriberetur; eaque ratione symboli ap. articuli, pressius declararentur. Pleraque enim capita symbolorum istorum exhibent fidei dogmata, non autem modos solum loquendi, qui sane in quibusdam ne attinguntur quidem, in aliis parcissime solum et non nisi secundario. Cum haereticis anathemata opponuntur, certe non loquendi solum formulae defiuuntur. —

**) Cal. ibid. p. 154. Si adaequate dogmata catholica ab haereticis discernuntur symbolis praedictis synodicis, quo jure ceu haereses damnari potuere ea dogmata, quae istis symbolis adversa non fuere? cum anathema dictum erroribus, qui hisce symbolis non contradixere, sed circa alia dogmata e. gr. de scriptura s. de attributis div. etc. etc. commissi sunt, utpote Simonianorum, Marcionitarum etc. etc. ? —

in der Kirche festgehaltene Ansicht die richtige war, wornach der einzige Endzweck der Symbole immer nur der war, diejenigen Lehren näher zu bestimmen, welche zu dieser Zeit gerade von Häretikern waren angefochten worden. Daraus allein erklärt es sich, warum andere gleich wichtige Lehren übergangen werden. Das konnte aufs deutlichste an der Geschichte der einzelnen Symbole nachgewiesen werden. Gegen Arius war das Nicenische; gegen Macedonius das Konstantinopolitanische, gegen Nestorius das Ephesinische, gegen Eutyches das Chalcedonensische, gegen Pelagius das Milevitanische Symbol verfaßt. Jedes dieser Symbole nahm nur Beziehung auf die gerade vorliegende Irrlehre. Das Nicenische traf die Bestimmung der Homousie Christi und hatte es so mit dem Dogma von der Gottheit Christi zu thun. Es erwähnte aber des hl. Geistes, seiner Gottheit und Persönlichkeit nicht. Wer wollte daraus folgern, daß die Lehre von der Gottheit des hl. Geistes kein Glaubensartikel sey? Sie wurde nur nicht erwähnt, weil das Nicenische Symbol sich eben nur gegen die jetzt im Schwang gehende Irrlehre richtete. So erklärten schon die Kirchenväter die Gestaltung des Symbols*).

Hier war nun auch der Platz, sich über das Verhältniß auszusprechen, welches die lutherische Kirche zwischen sich und der alten Kirche statuirte. Calixt wiederholte immer: auch die lutherische Kirche wolle keine andere Lehre haben, als die der alten Kirche sey.

Auf den ersten Blick schien die Behauptung noch unverfänglich. Nach den näheren Erklärungen, welche Calixt darüber gegeben und welche wir jetzt kennen, verhält es sich anders.

*) Cal. ibid. p. 153. Hieronymus: In Nicena synodo super spiritus s. substantia silentium fuit. De Ario quaestio fuit; de filio, non de spiritu s. Confessi sunt, quod negabatur, tacuerunt, de quo nemo quaerebat.

Wie er die auf das apoſt. Symbol folgenden Symbole nur als zur Erklärung des erſteren dienend bezeichnete, höchſtens in ſolchem Verhältniß ſollten auch die Bekenntniſſe der lutheriſchen Kirche ſtehen. Die zum Heil nöthigen Glaubensartikel ſchienen ihm aber ſchon in dem apoſt. Symbol vollkommen klar enthalten zu ſeyn. Dagegen erinnern die Gegner, daß nach dem Bekenntniß der lutheriſchen Kirche die in den früheren Symbolen enthaltenen Lehren zwar gleichfalls von ihr anerkannt würden, daß aber eben weil in ihnen der Glaube der luth. Kirche noch nicht vollſtändig enthalten ſey, die weiteren Bekenntniſſe hinzugekommen ſeyen*).

*) Cal. syncr. 150. Quis hic non videt, quantopere differat Calixtina professio a professione partis Augustanae Thoruniensi? Illa loco A. confessionis ceu sufficientia symbola ad dignoscendum catholicos etiam a modernis haereticis exhibet oecumenicas confessiones: haec vero conjungit illa cum A. confessione caeterisque libellis ecclesiarum nostrarum symbolicis, et ex illis conjunctis de doctrina ecclesiarum nostrarum judicari vult. Illa symbolum ap. regulam adaequatam facit omnium credendorum et tesseram Catholicorum adversus quosvis haereticos, caetera autem symboli istius solum declarationem quendam esse contendit. Haec autem unice scripturam propheticam et apostolicam ceu regulam fidei et credendorum omnium veneratur, quae sola sufficiat ad dignoscendas quasvis haereses a Catholicis. Symbola autem tum antiquiora tum recentiora catholicam quidem fidem exhibere affirmat, non autem omnia praecise quaecunque requirantur ad dignoscendos quosvis haereticos a Catholicis illis sive seorsim sive conjunctim acceptis exprimi pronunciat, sed ea quae pro rei temporumque exigentia declaranda erant. Illa non tantum quae Christianum credere oporteat, sed quae faciunt ad haec ipsa pressius explicanda et ad haereses quasvis valide prosternendas sive accurate vitandas ex istis confessionibus adaequate ac sufficienter peti posse, decernit: haec solum principium liquidandi doctrinam nostram sistit. —

Hatte Calov in dem Gesagten die Behauptung des Calixt widerlegt, daß in der Lehre der alten Kirche, und genauer in dem apost. Symbol die Summe aller Glaubenslehren enthalten sey, so folgte daraus von selbst das Unrichtige der anderen Behauptung des Calixt, daß darin die Glaubenslehren in der vollkommen richtigen und für alle Zeit gültigen Form ausgesprochen seyen. Wenn Calov darin Recht hatte, daß die Symbole immer nur den Endzweck hatten, die Lehre mit bestimmtem Bezug auf die in einer bestimmten Zeit herrschenden Häresien auszusprechen, so war damit das Wandelbare in der Form der Lehre, ihr nur relativ richtiger Ausdruck schon anerkannt. Denn tauchten in späterer Zeit andere dieselbe Lehre berührende Häresien auf, so wurde ja eine andere Fassung dieser Lehre nothwendig, um auch die neue Häresie auszuschließen. Darnach konnte also für die Gegenwart ein Symbol unmöglich als bleibende Norm aufgestellt werden, welches, wie das apostolische, alle die Häresien, welche in der Gegenwart vorlagen, noch vor sich hatte. Das war ein entscheidender Grund für die Gegner, ein Symbol oder die Symbole einer viel früheren Zeit nicht als die Grundlage anzuerkennen, auf welche hin Streitigkeiten der Gegenwart erledigt werden könnten. Die Symbole betrachteten sie immer nur als aus dem Bedürfniß der Gegenwart hervorgegangen, daher nicht als Bekenntnisse, welche die Lehre in einer für alle Zeiten und für alle Verhältnisse ausreichenden Fassung enthielten*).

*) So ist dann der Satz Calovs zu verstehen: (syncr. p. 148.) Ecclesia nunquam et nusquam symbolum habuit pro nota discretiva Orthodoxos dignoscendi ab haereticis sed Christianos a paganis. Das eben wollte er damit sagen, daß an dem Symbol wohl für alle Zeit der Unterschied erhelle, welcher zwischen der Lehre der Christen und der Nichtchristen sey, daß es aber keine unwandelbare Norm der Lehre enthalte, durch welche ein für allemal die Häresie abgewehrt sey.

3. Der dritte Punkt, welchen Calov bespricht, betrifft die Frage, unter welchen Bedingungen eine Glaubensgemeinschaft Statt haben könne?

Calixt durfte nur aus den oben besprochenen Prämissen einen Schluß bilden, so ergab sich ihm daraus das Vorhandenseyn einer solchen unter den Konfessionen. Diese, sagt er, ist bisher nur darum beanstandet worden, weil man sich gegenseitig Häresien vorwarf, denn die Häresie involvirt eine Gefahr für das Heil. Haben wir also Ursache, von denen, welche sich einer Häresie schuldig machen, Gefahr für ihr Heil zu fürchten, so hört damit freilich eine Glaubensgemeinschaft von selbst auf, denn diese findet nur unter denen Statt, welche von sich gegenseitig wissen, daß sie Anwartschaft auf das Erbe Christi haben.

Hatte nun aber Calixt Recht mit seiner Behauptung, daß das apost. Symbol alle diejenigen Glaubenslehren enthalte, auf deren Grund hin man selig werde, so folgte daraus, daß alle die, welche in dem Bekenntniß zu diesem Symbol übereinstimmten, sich auch gegenseitig ihres Heiles gewiß waren. Es fiel also damit der Vorwurf der Häresie, den man sich gegenseitig machte, von selbst weg und die Glaubensgemeinschaft war erwiesen. Dieß um so mehr, als die nachfolgenden Symbole der 5 ersten Jahrhunderte jeden Irrthum, der sich in die zum Heil nothwendigen Glaubenslehren einschleichen konnte, ausschlossen. Die Argumentation des Calixt war also diese: Nur mit denen können wir keine Glaubensgemeinschaft haben, welche sich an einem heilsgefährdenden Irrthum betheiligen. Keine der Konfessionen ist in einen solchen verwickelt, denn alle bekennen sich zu den Lehren, auf deren Grund hin man selig wird. Also liegt auch kein Grund vor, warum man das Vorhandenseyn einer Glaubensgemeinschaft in Abrede stellen sollte.

Calov hätte sich hier an der bereits vorgenommenen Widerlegung der Prämissen, auf welche Calixt seinen Schluß baute,

genügen laſſen können, denn daraus folgte die Unſtatthaftigkeit des von Calixt gezogenen Schluſſes von ſelbſt. Es bot ſich ihm aber an dieſem Punkt eine willkommene Gelegenheit dar, auf das Dürftige und Ungenügende der Bedingungen aufmerkſam zu machen, von denen Calixt die Glaubensgemeinſchaft wollte abhängen laſſen.

Von der Glaubensgemeinſchaft ſollte nach Calixt nur der Häretiker ausgeſchloſſen ſeyn. Die Bedingung, unter der eine Glaubensgemeinſchaft anzuerkennen war, ſollte alſo die ſeyn, daß keine Häreſie vorliege. Von der Frage, wer ein Häretiker ſey, hing darnach die andere Frage nach der Glaubensgemeinſchaft ab.

Hier mußte Calixt, um ſeinen bisherigen Behauptungen treu zu bleiben, eine Definition von Häreſie geben, von welcher Calov leicht nachweiſen konnte, daß ſie die Grenzen der Glaubensgemeinſchaft viel zu weit ſteckte und den Calixt ſelbſt weiter trieb, als er wollte. Calov konnte mit vollem Rechte hier das Sprichwort, qui nimium probat, nihil probat auf Calixt anwenden. Erinnern wir uns nemlich, daß Calixt nur die Lehrer und nicht die Laien zu den an das apoſtoliſche Symbol ſich anreihenden Symbolen verpflichtete. Wurde nun gefragt, wer ſich einer Häreſie, alſo eines Irrthums, der das Heil gefährde, ſchuldig mache, ſo durfte Calixt nicht einmal mehr ſagen, der ſey einer ſolchen ſchuldig, welcher von den in dieſen ſpäteren Symbolen enthaltenen Beſtimmungen abweiche, er durfte nur den einen Häretiker nennen, welcher einen in dem apoſtoliſchen Symbol enthaltenen Glaubensartikel leugnete. Und dieſer Glaubensartikel mußte in der Form und dem Ausdruck geleugnet werden, welcher ſich in dem apoſtoliſchen Symbol vorfand, denn die in den ſpäteren Symbolen darüber gegebene Erklärung wurde ja nicht als Bedingung der Glaubensgemeinſchaft begehrt. Die Lehre, welche in Abrede geſtellt wurde, durfte, wenn ſie als häretiſche bezeichnet werden ſollte, auch

nicht etwa nur per consequentiam aus einem in dem apoſtoliſchen Symbol enthaltenen Glaubensartikel abgeleitet werden. Die Lehre des apoſt. Symbols mußte endlich beſtimmt geleugnet werden. Das bloße Nichtkennen der Lehre konnte noch keine Häreſie begründen. Das alles waren nothwendige Folgerungen aus den obigen Prämiſſen. Und ſo beſtimmte Calixt auch in der That den Begriff der Häreſie an verſchiedenen Orten *).

Es wurde nun dem Calov leicht, das Vage und zu weit Führende dieſer Definition von Häreſie nachzuweiſen. Zuvörderſt zeigt Calov, wie dieſe Definition die Praxis der Kirche wider ſich habe.

Dieſe, ſagt er, habe auf Grund der heil. Schrift von jeher den als Häretiker bezeichnet, welcher überhaupt in Lehren des Heils von der Schriftwahrheit abweiche, ohne die Abweichung auf einen ſo engen Kreis, wie Calixt thue, zu beſchränken. Sie habe darum, weit entfernt, nur das Bekenntniß zum apoſtoliſchen Symbol als den Maßſtab anzuerkennen, das Anathema auch über ſolche ausgeſprochen, dieſe alſo doch wohl als Häretiker bezeichnet, welche den Lehren, die von ihr in den ſpäteren Symbolen ſeyen aufgeſtellt worden, untreu wären. Dieſe Symbole enthielten aber Lehren, welche in dem apoſt. Symbol theils gar nicht enthalten, theils nur ungenau bezeichnet worden ſeyen. Dennoch ſey unter Androhung des Anathema das Bekenntniß dieſer Lehren begehrt worden, woraus um ſo mehr erhelle, daß die Kirche dieſer Zeit weder an dieſe Begriffsbeſtimmung von Glaubensartikel ſich gehalten, noch in dem apoſt. Symbol die

*) Die Calixtiniſche thesis nach Calov (syncr. p. 158.). Haeretici proprie non sunt, nisi qui cum Christiani audire cupiant, dogma quoddam fidei ad salutem necessarium vel symboli ap. articulum propositum et eatenus non incognitum, positive, expresse ac directe negant ac tanquam falsum rejiciunt. —

Summe aller Glaubensartikel vorgefunden zu haben glaubte, als von dieſen Lehren, deren Bekenntniß hier begehrt wurde, nicht einmal geſagt werden konnte, daß ſie in einem Widerſpruch mit dem apoſt. Symbol ſtehen, da in ihm ihrer gar keine Erwähnung geſchehen ſey. Calixt müſſe alſo, fährt Calov fort, wenn er ſeine Definition von Häreſie feſthalten wolle, ſich entſchließen, die ganze Praxis der Kirche zu verwerfen *).

Auch die ſeiner eigenen Kirche. Denn auch dieſe verwerfe als Häreſie ſolche Lehren, welche zu dem apoſt. Symbol in gar keinem Bezug ſtünden.

Mehr noch. Er müſſe ſich auch einer Inkonſequenz ſchuldig bekennen, denn wenn er ſich bereit erkläre, alle die Irrlehren zu verwerfen, welche die alte Kirche verworfen habe, wie er doch an mehr als einem Orte thue, ſo werde er leicht finden, daß darunter auch ſolche ſeyen, welche nicht in direktem Widerſpruch mit dem apoſt. Symbol ſtünden und nicht in ſeinem Sinne zu den Glaubenslehren gehörten. So nenne er mit der alten Kirche den Neſtorius einen Häretiker. Neſtorius aber ſey von der Kirche darum verdammt worden, weil er eine Lehre von der Perſon Chriſti vorgetragen habe, welche folgerichtig zu der Annahme führte, daß in Chriſto ſtatt 2 Naturen 2 Perſonen ſeyen. Da ſey alſo eine Lehre als Häreſie bezeichnet worden, welche erſt per consequentiam zu einem Irrthum führe, und doch habe Calixt im Widerſpruch mit ſeiner frühe-

*) Cal. syncr. 164. Si haeretici tantum illi proprie sunt, iique soli anathemati ob dogmata erronea subjiciendi, qui directe negant articulum symbolo ap. expressum, erravit tota ecclesia catholica in symbolis oecumenicis, anathemate percutiens etiam alia dogmata, quae symbolo directe contraria non sunt. Erravit ecclesia in condemnandis haereticis iis, qui symbolum ap. admisere vel certe nulli articulorum ejus contradixere. Erravit, dum ea dogmata ceu haeretica habuit, quae symbolo adversa non fuere.

ren Behauptung ſich bereit erklärt, mit der alten Kirche den Neſtorianismus als Häreſie zu bezeichnen *).

Aber es waren noch gewichtigere Gründe, durch welche Calov die Unſtatthaftigkeit, den Begriff der Häreſie ſo eng zu beſtimmen, darthat.

Wenn das Bekenntniß auf das apoſt. Symbol ſchon hinreicht, um jemanden den Anſpruch auf Orthodoxie zu geben, ſagt Calov und können mit ihm alle Gegner des Calixt nicht oft genug wiederholen, ſo kann man auch den Arianern, Sociniantern, Arminianern und Anabaptiſten das Prädikat der Orthodoxie nicht abſprechen, denn ſie alle bekennen ſich zum apoſt. Symbol **).

*) Cal. syncr. 167. Quid quod Calixtus ipse in sua fidei professione testatur, „se damnare, quoscunque prisca ecclesia unanimi consensu rejecit et damnavit.“ .. At plerique omnes isti damnati sunt ab ecclesia, non quod symboli quoddam dogma negarent, quidam etiam, non ob negatum aliquod dogma creditu ad salutem necessarium, utpote Donatistae et ex parte Pelagiani aliique, sed ob negatam scripturae s. veritatem in dogmatibus fidei, sive illa fuerint praesuppositа vel antecedentia, sive constituentia seu consequentia fidem. —

*) Calov digr. de n. th. H. p. 928. Si Calixti definitio admittator, nec Pelagiani nec Anabaptistae nec Arminiani nec Calviniani nec Pontificii proprie haeretici fuerint: quos quidem articulos creditu ad salutem necessarios inficiari vix asserit Calixtus. Et quid de Arianis, quid de Socinianis statuendum? Num illi ideo haeretici non dicendi, quod directe et explicite nullum symboli ap. articulum, quos solum credit necessarios creditu Calixtus, negare sed omnes sese admittere profiteantur! Quod si vero etiam illi, qui articulum fidei creditu necessarium ob defectum institutionis ignorant, penitus pro christianis habendi, quod affirmat Calixtus, utique ignorantia articulorum fidei creditu necessariorum ad salutem damnabilis et pernitiosa saluti non erit et salutis participes fieri poterunt, qui ne quidem eos articulos, qui

Es war das ein Einwand, welchen auch schon die Katholiken gegen Calixt erhoben hatten. Und Calixt konnte in der That schwer der Consequenz desselben ausweichen. Calov theilt (syncr. p. 176 sq.) eine Reihe von Stellen aus socinianischen Schriftstellern mit, welche fast mit den gleichen Worten wie Calixt als Fundamentallehren die in dem apost. Symbol von Gott dem Vater, Sohn und heil. Geist verzeichneten nennen, und weil sie dazu sich bekannten, in die christliche Glaubensgemeinschaft aufgenommen seyn wollten. Die Entgegnung welche Calixt und Dreier gaben, daß das apost. Symbol in sensu catholico oder wie Calixt an einem anderen Orte sagt, daß es nach der Analogie der späteren Symbole ausgelegt werden müsse, war allerdings, wie sie auch von den Gegnern bezeichnet wurde, nur eine Ausflucht, mit der es beiden nicht recht Ernst war. Behaupteten sie ja sonst, das apost. Symbol enthalte alle Glaubenslehren bereits in adäquater Form. Behaupteten sie ja, daß nur der ein Häretiker sey, welcher einen Glaubensartikel in der Form, wie er in dem apost. Symbol stehe, leugne. Sagte ja Calixt ausdrücklich, man könne einem einfachen Laien nicht zumuthen, daß er die Lehre in dem Ausdruck kenne, dessen sich die Theologie bediene. Glaube dieser, daß Christus wahrer Gott und der eingeborne Sohn des Vaters sey, so sey das genug, möge er dann die Formel, Christus sey ὁμοούσιος τῷ πατρί kennen oder nicht, möge er sie verwerfen oder nicht. Damit war doch klar behauptet, daß die Bedingung der Orthodoxie nur die seyn sollte, daß der Glaubensartikel so einfach, wie er in dem Symbol enthalten sey, bekannt werden

---

ad salutem creditu necessarii sunt, credunt sed simpliciter nesciunt. —

Cal. syncr. 179. Quis supererit denique articulus fidei proprie ita dictus, si tales non sunt symboli ap. articuli secundum hypotheses Calixtinas?

müſſe, ohne daß eine nähere Erklärung darüber begehrt werden könne.

Und ſo mußte Calixt auch behaupten, wollte er anders zu ſeinem Ziele gelangen.

Durch das von allen 3 Konfeſſionen vorliegende Bekenntniß zum apoſt. Symbol ſollte ihre Glaubensgemeinſchaft erwieſen ſeyn. Das Hinderniß einer ſolchen Glaubensgemeinſchaft, das man bisher in den entgegenſtehenden Lehren der Konfeſſionen zu erblicken glaubte, konnte nur dadurch beſeitigt werden, daß man den Begriff der Häreſie ſo eng faßte. Und ſo eng wurde er von Calixt gefaßt, daß Calov in der That ſagen konnte, er ſehe nicht ein, warum nach dieſer Begriffsbeſtimmung noch die communio externa et per sacramentum als unzuläſſig erſcheinen und das Lehramt in den Konfeſſionen geſchieden bleiben ſolle. Dreier hatte zwar geſagt: „wo ſolche dicendi rationes ſind, die auch nur per consequentiam mit dem einfältigen Glauben oder mit dem klaren Worte Gottes ſtreiten, da können die coetus gar nicht confundirt und permiscirt werden, das iſt die Urſache, warum die päbſtiſche, reformirte und unſere Kirche nicht können in eins gebracht werden, wie Etliche ihnen thöricht einbilden, daß man damit umgehe. Iſt eine richtige theologiſche Wiſſenſchaft nicht allen und jeden Chriſten nöthig, ſo iſt ſie der Kirche nöthig, daß ſie in ihrem Flor bleibe.“ Er hatte aber hinzugeſetzt: „Doch wenn die Conſequenz nicht klar iſt, dadurch man beweiſet, daß eine Meinung wider die Regel des Glaubens oder auch wider Gottes Wort ingemein ſey, oder wenn Streitigkeit von dunkeln Umſtänden der Glaubensartikel vorfallen, die in der Schrift und alten Kirchenlehre nicht klärlich enthalten, ſchadet es dem Lehramt im geringſten nichts, da können Lehrer in Schulen forſchen und disputiren und unterſchiedene Erklärungen der Schrift, wenn ſie nur dem Glauben ähnlich ſind, vorbringen, salva fide et caritate.“ Daraus folgerte aber Calov, daß darnach auch kalviniſtiſch

gesinnte Lehrer zu dem Lehramt in der luth. Kirche zugelassen werden könnten*), da diese ja nicht nur zu dem apost. Symbol, sondern auch zu den nachfolgenden Symbolen der alten Kirche sich bekannten, ihnen also ein Verstoß gegen die Regel des Glaubens nicht nachgewiesen werden konnte*); folgerte er, daß darnach überhaupt der Grund zur Kirchentrennung wegfalle.

Hatte Calov die Calixtinische Definition von Häresie in ihrer Unhaltbarkeit nachgewiesen, so war damit auch gezeigt, daß eine Glaubensgemeinschaft da noch nicht vorhanden sey, wo die von Calixt begehrten Bedingungen erfüllt waren.

4. Calixt hatte auch innere Gründe für seine Behauptung angegeben, daß in dem apost. Symbol alle wesentlichen Glaubensartikel enthalten seyen. Er hatte, wie wir wissen, alle Glaubenslehren in constituentes, consequentes et antecedentes zerlegt. Nur die ersteren nannte er im eigentlichen

*) Calov syncr. p. 191. Quid quod Calixtus censeat, in symbolis et decretis synodicis supra recensitis, quae a Calvinianis et papistis quoque admittantur doctoribus, ὑποτύπωσιν praescribi doctoribus ad credenda omnia pressius explicanda etc.? Quid ergo restat, quam ut admittantur Calviniani et Pontificii doctores non in ecclesiam solum nostram, sed in ipsam etiam cathedram ecclesiasticam? quandoquidem ipsi symbola illa et decreta synodorum non negent sed suscipiant, quae doctoribus praescripta sunt et formam docendi praescribunt, quidquid sit de erroribus quos fovent, utpote de quibus in scholis disputari queat, cum illis fidei articuli non negentur neque symbola doctoribus praescripta ipsamque professionem fidei Calixti, cathedram Lutheranam itidem et quidem academicam occupantis, sub doctoris et professoris Lutherani schemate, absolventia reprobentur sed suscipiantur et admittantur tum a Calvinianis tum a papisticis doctoribus. Quid obstat itaque quo minus Calixtus collegam admittere possit in cathedra sua academica doctorem Pontificium, et Calvinianum quum utrique juxta cum Calixto eandem fidei professionem edant eademque symbola fidei suscipiant etc.?

Sinne Glaubensartikel und diese eben fand er in dem apost. Symbol niedergelegt. Von den anderen wollte er zeigen, daß sie ihrer Natur nach nicht zum Wesen des Glaubens gehörten.

Der Aufgabe, die Berechtigung einer solchen Unterscheidung zu widerlegen, durfte sich Calov nicht ganz entziehen *).

Zuvörderst zeigt er da, daß diese Unterscheidung des Calixt bei dem ap. Symbol nicht einmal zutreffe. Calixt hatte zu den antecedentibus die Artikel von Gott und seinen Eigenschaften gerechnet. Aber das ap. Symbol hatte ja die Lehre von der Allmacht Christi aufgenommen. In einer anderen Recension des ap. Symbols war auch die Lehre von der invisibilitas et impassibilitas Dei enthalten. Er hätte seiner Definition von articulis antecedentibus zu Folge, wornach alle diejenigen Lehren in diese Kategorie gehörten, welche zum Theil auch ohne Offenbarung erkannt werden konnten, auch die Lehre von der Auferstehung der Todten, dem jüngsten Gericht und der ewigen Seligkeit dahin rechnen sollen. Das ap. Symbol aber nahm diese Lehren auf und Calixt that das Gleiche im Widerspruch mit seiner obigen Definition.

Calov weist dem Calixt weiter einen Widerspruch mit sich selbst nach, indem er zeigt, wie nach dem eigenen Zugeständniß des Calixt die Lehren von der wahren Gottheit Christi, von den drei Personen in Gott, von den beiden Naturen in Christo Glaubensartikel seyen. Da aber diese Lehren nur per consequentiam aus dem ap. Symbol abgeleitet werden konnten, so hätte Calixt, wollte er sich treu bleiben, auch diese Lehren aus der Kategorie der Glaubensartikel entfernen müssen.

Aber auch aus inneren Gründen hält Calov diese Unterscheidung nicht für zulässig. Die articuli antecedentes soll-

*) Calov handelt aber davon, verhältnißmäßig kürzer als von den vorhergehenden Punkten, in digr. de n. th. H. p. 914 – 921. —

ten nicht Glaubensartikel im eigentlichen Sinne seyn. Also sollte die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele, von der Schöpfung und von den Eigenschaften Gottes nicht Glaubensartikel seyn, und wenn Sadducäer und Araber die Unsterblichkeit der Seele leugneten, sollten sie damit keinen Glaubensartikel geleugnet haben? Auch die Lehre von der hl. Schrift sollte kein Glaubensartikel seyn, denn nach des Calixt Behauptung gehörte zu den **articulis antecedentibus** auch alles das, was den Glauben nur einleitete und ihn begründete, alles das, was er die **motiva fidei** nannte. Aber Calov macht geltend, daß überhaupt alles das Glaubensartikel zu nennen sey, was in der Offenbarung gelehrt sey und daß, wenn das auch theilweise solche Lehren seyen, welche auch der natürlichen Erkenntniß zugänglich seyen, sie doch, in der hl. Schrift offenbart, in ganz anderer Gewißheit uns mitgetheilt wären und eine höhere Verpflichtung, sie zu glauben, uns damit auferlegt wäre.

Auch die **articuli consequentes** sollten keine Glaubensartikel seyn. Dahin müßten aber nach Calixt, behauptet Calov, die Lehren von der **gratia Dei universalis**, von dem Verdienste Christi, von der Rechtfertigung, von der Erbsünde gerechnet werden, denn diese Lehren könnten weder zu den **antecedentibus** gerechnet werden, noch zu den **constituentibus**, da ihrer in dem ap. Symbol nicht ausdrückliche Erwähnung geschehen. Wer aber wolle sagen, daß diese Lehren keine Glaubensartikel seyen, und wem könne man den Namen eines Christen streitig machen, wenn den Christen nicht einmal sollte zugemuthet werden können, diese Lehren als Glaubensartikel zu bekennen? Calixt hatte alle diese Lehren als solche bezeichnet, welche aus dem ap. Symbol erst abgeleitet würden, und erst in den späteren Symbolen niedergelegt seyen, daher die Lehrer zu ihnen verpflichtet seyen. Daraus aber, bemerkt Calov, würde folgen, daß die Laien von dem Bekenntniß dieser Lehren entbunden wären. Calov hatte damit zur Genüge gezeigt,

daß der Begriff von Glaubensartikel, wie ihn Calixt gefaßt, viel zu eng ſey.

5. Auch die einzelnen Lehren, in welchen Reformirte und Katholiken von der lutheriſchen Kirche abwichen, hatte Calixt einzeln durchgeſprochen und zu zeigen verſucht, daß die da obwaltenden Differenzen theils nicht ſo erheblicher Art ſeyen, als bisher angenommen worden, theils leicht beſeitigt werden könnten.

Calov antwortet auch darauf. Die ganze zweite Hälfte ſeines Buchs: de syncretismo, iſt dieſer Aufgabe gewidmet. Wir drängen das Wichtigſte ſo eng als möglich zuſammen.

Zuerſt beſpricht Calov die Differenzen mit den Reformirten.

A. Calixt hatte ſie auf vier Lehren reducirt, auf die von der Prädeſtination, der Perſon und der Allgegenwart Chriſti und dem hl. Abendmal. Ohne daß Calov zugibt, daß in der That nur über dieſe 3 Lehren Differenzen unter den beiden Konfeſſionen vorlägen, bleibt er doch hier bei dieſen dreien ſtehen.

a. Die Lehre von der Prädeſtination.

Calixt hatte bekanntlich behauptet, daß die Erforſchung des göttlichen Rathſchluſſes in Betreff der Erwählung nicht zur Seligkeit nothwendig ſey, und Dreier hatte geſagt: „was anlangt die Gnadenwahl, halte ich nicht, daß die zum Symbol gehöre und daß jemand gar wohl könne ſelig werden, ob er ſchon nichts davon wiſſe.“ (Erörterg. p. 739.) Für dieſe Behauptung hatte ſich Calixt ſogar auf die Konkordienformel berufen, welche eine Erforſchung des Geheimniſſes geradezu verbiete. — Calov beginnt daher mit dem Nachweis, daß die Konkordienformel damit etwas ganz anderes meine, als Calixt. Freilich, ſagt er, erkenne die Konkordienformel Geheimniſſe in der Lehre von der Prädeſtination an. Sie wiſſe wohl, wie uns vieles aus dem Rathſchluß Gottes verborgen ſey. Aber gerade darum begehre ſie in den beſtimmteſten Ausdrücken, daß

wir an dem festhalten sollten, was uns in hl. Schrift darüber geoffenbart sey, und verbiete sie, die Lösung anderswo zu suchen und mehr Aufschluß zu wollen als die hl. Schrift gebe. In ihr finde sie aber gerade die Lehre von dem allgemeinen auf alle Menschen bezüglichen Rathschluß Gottes ausgesprochen, und wolle, daß dieser geglaubt werde. Gerade das also, was nach der Behauptung der Konkordienformel kein Geheimniß, sondern klar im Worte Gottes ausgesprochen sey, bezeichne Calixt als ein Geheimniß, dessen Erforschung zum Heil der Seele nichts austrüge. Während die Konkordienformel dann gerade die Irrthümer Calvins namentlich aufführe und verwerfe, wolle Calixt mit Berufung auf die Konkordienformel behaupten, daß weil es sich hier um ein Geheimniß handle, die Meinung, ob die Gnadenwahl eine allgemeine sey oder nicht, keinen Bezug auf den Glauben habe. Die Berufung auf die Konkordienformel zum Beweis einer solchen Behauptung hält Calov darum nicht allein für unstatthaft, sondern auch für eine grobe Unwahrheit.

Calixt wollte, daß die Differenzen, welche bisher über diese Lehre obwalteten, der Vergessenheit sollten anheimgegeben werden und daß man die beiderseitigen Lehren neben einander dulden solle, da sie den Glaubensgrund selbst nicht berührten. Das war es aber eben, was Calov in Abrede stellte. Man mußte sich in der That ganz zu der Unterscheidung der Glaubenslehren bekennen, welche Calixt geltend zu machen suchte, um keinen den Glaubensgrund selbst angehenden Unterschied in der beiderseitigen Lehre zu finden.

Wir wissen, wie Calov gegen diese Unterscheidung Verwahrung eingelegt hat und haben daher auch nicht mehr Ursache, in diesem einzelnen Falle auf die Widerlegung dieser Calixtinischen Behauptung, daß es sich hier um keinen Glaubensartikel handle, einzugehen. Wir theilen nur mit, was Calov beibringt, um die Unterschiede aufzuzeigen, welche sich ergeben,

je nachdem die Gnadenwahl als eine allgemeine bezeichnet wurde oder nicht. Im letzteren Falle zeigt er folge, daß Gott Urheber der Sünde sey. Mit dieser Lehre, behauptet er weiter, könne weder die Gerechtigkeit noch die Heiligkeit, weder die Güte noch die Wahrhaftigkeit Gottes bestehen; sey die Gefahr fleischlicher Sicherheit auf der einen Seite, die Gefahr der Verzweiflung auf der anderen gesetzt; sey die Wirksamkeit des göttlichen Wortes zur Bekehrung in Abrede gestellt; werde auf Gott die Schuld zurückgeführt, wenn der Einzelne verloren gehe; höre das Verdienst Christi auf ein allgemein gültiges zu seyn. —

Calov fragt, ob, wenn die lutherische Kirche alle diese Lehren verwerfe und das gerade Gegentheil davon behaupte, eine Einigung mit denen möglich sey, welche solches behaupteten? Er bezeichnet alle diese Lehren als dem Worte Gottes zuwiderlaufende und als gottlose. In seiner Weise folgert er daher so: Keine gottlose Lehre darf geduldet werden und mit keinem, der eine solche behauptet, christliche Gemeinschaft gepflogen werden. Die Kalvinisten tragen solche Lehren vor. Also ist auch zwischen ihnen und uns keine Gemeinschaft in Christo.

b. In der Lehre von der Person Christi zeigt Calov, wie die Calvinische Lehre in ihrer auf Nestorianismus hinauslaufenden Auffassung von der Person Christi, so wie in ihrer Läugnung der majestas humanae naturae Christi doch in der That weit unterschieden wäre von der lutherischen.

c. Bei der Lehre von dem Sakrament des hl. Abendmals galt es nur, der Behauptung des Calixt zu entgegnen, daß wenn der Genuß des Sakraments selbst zum Heil nicht unumgänglich nothwendig sey, es noch viel weniger die Erkenntniß selbst sey: denn daß in der Lehre selbst, so wie sie in den beiden Konfessionen vorlag, an sich ein großer Unterschied sey, das hatte auch Calixt nicht in Abrede gestellt. An keiner Stelle hatte Calixt den Glaubensstreit so sehr auf das Gebiet

einer äußerlichen Pacifikation gezogen, als an dieser. An keiner war er daher leichter zu widerlegen. Wollte Calov auch zugeben, daß der Genuß des Abendmals nicht durchaus nothwendig sey, so würde, bemerkt er, daraus doch nur folgen, daß eine einfache Unkenntniß in der Lehre vom Abendmal das Seelenheil noch nicht gefährde, in keiner Weise aber, daß man auch, wo einmal die Kenntniß der hl. Schrift vorliege, noch ohne Gefahr irren könne*). Dazu macht Calov geltend, daß die Reformirten nicht allein in der Lehre vom Abendmal sondern auch in der von der Taufe, und von der Wirksamkeit der Sakramente im allgemeinen irrig lehrten, daß darauf aber die von Calixt angebrachte Exception gar keine Anwendung erleide.

B. Die Differenzen mit den Katholiken.

Calixt hatte bekanntlich nur in zwei Lehren eine Differenz anerkannt, in der Lehre von dem Pabste und in der von den Sakramenten. Die Differenzen in den anderen Lehren von der Sünde, der Rechtfertigung ꝛc. ꝛc. sollten schwinden, wenn man nur mit Beiseitesetzung alles Streites über scholastische Ausdrücke sich an die einfache Lehre halte, wie sie aus der Zeit der ersten Kirche vorliege. Aber auch die erst genannten Differenzen hält er für keine solchen, um deretwillen die communio

*) Calov syncr. p. 300. Si ex eo, quod sacramenta non sint necessaria praecise, quilibet error circa sacramenta innoxius est: cur ergo damnantur Anabaptistae? — Error innoxius dici potest bifariam: vel in se et per se: vel ex accidenti, prout peccatum veniale dicitur, vel quod natura sua veniale sit; vel ex accidenti, ob adjunctam poenitentiam. Primo sensu errorem innoxium negamus de ἀπουσίᾳ in s. coena: etsi posteriori sensu quandoque innoxius esse possit ac errantibus condonari. Hic autem quaeritur, utrum error iste per sese et natura sua exitiosus sit saluti? Quod affirmamus. —

interna aufhöre. Calov dagegen weist nach, daß in mehr als einer Hinsicht eine Differenz in fundamento fidei vorliege. Die Katholiken nähmen zwei principia fidei an, die hl. Schrift und die Tradition, die lutherische Kirche nur die hl. Schrift. Die Katholiken gründeten ihren Glauben nicht in gleichem Sinn auf Christum, als den einigen Gott und Mittler, denn sie nennten auch Engel und Heilige Mittler und den Pabst den Stellvertreter Christi. Die Katholiken seyen in vielen anderen einzelnen Lehren weit verschieden von der lutherischen Kirche.

Den ersteren Punkt können wir übergehen, da von ihm bei der Lehre von der Tradition schon gehandelt ist.

Die einzelnen Lehren, welche besonders in Betracht kamen, waren die von der Vergebung der Sünden und der Rechtfertigung. Calov zeigt da, was man alles zu den tricis scholasticis, von welchen Calixt rede, rechnen müsse, wenn man die fundamentalen Unterschiede läugnen wolle. Beide Kirchen, sagt er, glaubten zwar an eine Vergebung der Sünden. Aber wenn gefragt werde, womit wir diese Vergebung erlangten, so sey es ja doch eine durchaus verschiedene Antwort, wenn die Einen sagten, durch die Werke, die Anderen durch den Glauben. Darnach verstünden beide unter Rechtfertigung etwas ganz anders, dächten sie verschieden über das Verdienst Christi, lehrten sie verschieden von Buße und Glauben. Wer wolle diese Fragen alle zu den tricis scholasticis rechnen? Müsse man zugeben, daß mit einem Bekenntniß nichts gethan sey, welches von beiden Theilen nur den Worten und nicht dem Sinne nach gleich aufgefaßt würde, so folge daraus, daß keine Glaubenseinheit unter den beiden Konfessionen vorliege und daß die einfachen Sätze, welche in dem apost. Symbol vorlägen, nicht die Grundlage einer solchen Glaubenseinigung abgeben könnten *).

*) Calov syncr. p. 336. Si verbis quandoque hic consonent, re apse δὶς διὰ πασῶν dissident: Nullus autem in verbis

Die Berufung auf ältere in die Zeit vor dem Tridentiner Concil fallende Agenden, in welchen der Sterbende allein auf Christi Verdienst gewiesen werde, eine Berufung, auf welche Calixt vielen Werth legte, läßt Calov nicht gelten, da seit dem Tridentiner Concil diese Agenden doch in dem Sinne dieses Concils ausgelegt werden müßten und die Frage, um die es sich hier handle, weder die sey, was die Kirche vor dem Tridentinum geglaubt habe, noch weniger die, ob nicht innerhalb der katholischen Kirche Einzelne den rechten Glauben festgehalten hätten. Die Frage, um die es sich hier handle, sey nur die, ob die Lehre, welche von der katholischen Kirche öffentlich bekannt und verkündet werde, von der Art sey, daß sie einer Glaubenseinheit nicht im Wege stehe?

Was die Lehre von den Sakramenten anlangt, so konnte Calov auf das bei der Sakramentslehre der Reformirten Gesagte verweisen. Die Lehren aber von dem Pabste, von seiner Infallibilität sammt den Folgen, die daraus fließen, konnte Calixt nur dann als keine den Glaubensgrund berührenden bezeichnen, wenn er streng bei seiner uns bekannten Unterscheidung der Glaubenslehren verharrte. War diese als unstatthaft erwiesen, so konnte keine Frage mehr seyn, daß hier wesentliche Differenzen vorlägen. Schon der eine Satz genügte dann zur Widerlegung, daß nicht Gemeinschaft mit einer Kirche eingegangen werden könne, welche einen „superstitiösen, ja einen abgöttischen Kultus" lehre. —

In dem Gesagten ist das Wesentliche von dem enthalten, was Calov beibrachte, um die Behauptung des Calixt, daß wo eine Uebereinstimmung in dem Bekenntniß zu der Lehre der alten Kirche vorliege, da auch Glaubensgemeinschaft vorhanden sey, zu widerlegen. Wir werden dem Calov das

---

consensus, cum dissensu in re ipsa, quid nisi Samaritanicam confusionem infert?

Zeugniß nicht versagen können, daß er die Grundlagen, auf welche Calixt die Behauptung von dem Vorhandenseyn einer Glaubensgemeinschaft bauen wollte, einer scharfen Prüfung unterworfen hat.

Sein Resultat war dieß: Wir haben kein Recht zu der Annahme, daß schon das apostolische Symbol die Glaubenslehren in so vollständiger Form enthalte, daß mit der Uebereinstimmung in dem Bekenntniß zu diesem Symbol schon eine Glaubensgemeinschaft gesetzt ist. Der Vorwurf der Häresie ist also auch da noch möglich, wo man in der Lehre des apostolischen Symbols übereinstimmt. Und von selbst folgt dann daraus, daß in den sich anreihenden Symbolen der 5 ersten Jahrhunderte noch nicht alle Bestimmungen enthalten sind, durch welche eine Abwehr jeglicher Häresie gegeben wäre.

Die Grundlagen also, auf welche Calixt seine Behauptung von dem Vorhandenseyn einer Glaubensgemeinschaft gründete, hatte Calov als unzureichende und unhaltbare zu erweisen gesucht.

Gehen wir nun zu dem anderen Theil von Calov's Widerlegung über.

II. Er zeigt darin, in welchen Widerspruch mit der hl. Schrift, mit der alten Kirche und mit seiner eigenen Calixt durch diese seine Behauptungen gerathe und wie dieselben zu einer Verwirrung, ja geradezu zu einem Umsturz aller bisherigen kirchlichen Verhältnisse führten.

Nach Calixt sollten die Konfessionen sich nicht mehr als durch ihren Glauben von einander geschieden betrachten. Weil sie alle mit einander übereinstimmten in dem Bekenntniß zum apostolischen Symbol, sollten sie sich gegenseitig als Brüder in Christo, als Erben an dem Reiche Christi, als solche lieben, welche Eines Glaubens seyen.

Wo, fragt Calov, bezeichnet uns die hl. Schrift gerade die in dem apost. Symbol enthaltenen Lehren als die allein zum

Heil nothwendigen und wo sagt sie, daß, wenn man nur in ihnen übereinstimmt, damit schon eine Glaubensgemeinschaft gesetzt sey? Die hl. Schrift verbietet vielmehr ganz allgemein jede Gemeinschaft mit denen, welche einer Irrlehre zugethan sind, ohne zwischen solchen zu unterscheiden, welche schlechthin das Heil gefährden und solchen, welche es nicht.

Daraus folgert Calov, daß schon das nicht zulässig sey, die Glaubensgemeinschaft nur so schlechthin durch die Frage bedingen zu lassen, welche Lehren zum Heil nothwendig geglaubt werden müßten. Die Kirche, sagt er, sey nicht darauf angewiesen, bei den einzelnen Lehren, welche ihr aus der Offenbarung zukommen, zu fragen, welche zur Erreichung des Heils schlechthin nothwendig seyen und diese dann allein als das Kriterium, daran die Glaubensgemeinschaft erkannt werden könne, hinzustellen. Sie müsse vielmehr die Lehre ganz so, wie sie in hl. Schrift ihr gegeben ist, hinnehmen und an ihr, ohne eine eigene Entscheidung über deren größere oder geringere Erheblichkeit für das Heil zu wagen, festhalten. Die Uebereinstimmung in diesen so erhobenen Lehren sey dann das Kennzeichen der Glaubensgemeinschaft. Wer einer anderen Lehre zugethan sey, den habe eben damit das andere Bekenntniß von der Gemeinschaft ausgeschlossen.

Von diesen Grundsätzen, zeigt Calov, sey auch die alte Kirche ausgegangen. Sie hätte allezeit den als Häretiker bezeichnet und darum von ihrer Gemeinschaft ausgeschlossen, welcher einer Lehre zugethan gewesen sey, welche ihr im Widerspruch mit der hl. Schrift zu stehen geschienen habe. Wie sie aber eine Menge von Lehren als häretische bezeichnet und die Bekenner derselben von ihrer Gemeinschaft ausgeschlossen hatte, welche weder in dem apostol. Symbol ausdrücklich verworfen waren, noch in die Klasse der Lehren gehörten, welche Calixt als constituentia bezeichnete, das hatte Calov schon an einem anderen Orte dargethan.

Kaum hätte er dann noch nöthig gehabt, so ausführlich

als er es thut, nachzuweisen, daß nach den Principien der luth. Kirche eine Glaubensgemeinschaft auf den von Calixt gelegten Grundlagen unzulässig sey, denn die lutherische Kirche hätte sich ja gar nicht als solche bilden können, wenn sie nicht von ganz anderen Grundsätzen als Calixt ausgegangen wäre. Nichts war klarer, als daß Luther mit den Seinen aus keinem anderen Grunde eine besondere Kirchengemeinschaft gebildet hatte, als weil er sich in keiner Glaubensgemeinschaft mit denen wußte, welche an den von ihm als irrthümlich erkannten Lehren festhielten. Er hätte zu dem Schritt, den er gethan, sich nicht entschließen können, wenn es nur für das Heil gleichgültige Lehren gewesen wären, um welche es sich da handelte. Auf das Bestimmteste war darum in den Bekenntnissen der luth. Kirche als der Grund der Trennung der ausgesprochen worden, daß man sich nicht mehr eins wisse in Lehren, durch welche die Glaubensgemeinschaft bedingt werde. Die Bekenntnißschriften hatten keinen anderen Endzweck als eben den, die irrthümlichen Lehren der anderen Konfessionen auszuscheiden, und von der luth. Kirche abzuwehren.

Wenn dann Calixt behauptete, es lägen keine Fundamental-Differenzen unter den Konfessionen vor, wenn er gerade diejenigen Lehren, welche von den Bekenntnissen der luth. Kirche als die Glaubenstrennenden bezeichnet wurden, als die für das Heil gleichgültigen und an einer Glaubensgemeinschaft nicht hinderlichen bezeichnete, wenn er Fundamentalartikel nur die im apost. Symbol verzeichneten nannte, während die Bekenntnißschriften der luth. Kirche so viele andere nicht im apost. Symbol enthaltene Lehren als solche Glaubensartikel verzeichneten, so war es klar, daß Calixt in einem sehr bestimmten Widerspruch mit seiner Kirche sich befand*).

*) Cal. oratio. p. 849. Qui illic (in artic. Smalcald.) censentur regnum Antichristi, eos hic ad internam communionem mysticam Christi redigit. Qui pronuntiantur illic infide-

Wenn er das Prädikat der wahren Kirche für die katholische und reformirte Kirche nicht weniger in Anspruch nahm als für die lutherische, wenn er schon diejenige Kirche die wahre nannte, welche zu dem apost. Symbol sich bekennt, so war das zwar ganz konsequent, da nach seiner Behauptung alle weiteren Lehren keinen Bezug mehr auf das Heil haben und also zur Begriffsbestimmung der wahren Kirche nichts beitragen. Aber Calov konnte nachweisen, daß damit der gleiche Widerspruch gegen die Principien der luth. Kirche nur in anderer Form auftrete. Wenn die luth. Kirche sich die wahre nennt im Unterschiede von den anderen Kirchen, so thut sie das eben auf Grund der Voraussetzung, daß in den anderen Kirchen Lehren bekannt werden, welche für das Heil nicht gleichgültig sind. Sie geht von der Annahme aus, daß die wahre Kirche die sey, in welcher die reine Lehre verkündet und die Sakramente recht ausgetheilt werden. Indem sie von sich behauptete, die reine Lehre zu besitzen, folgte ihr daraus von selbst, daß sie sich die wahre Kirche nennen dürfe und sich von denen scheiden müsse, welche um ihrer irrthümlichen Lehren willen nicht zu der wahren Kirche gehören *). Wie sie ihren höchsten Vorzug aber darin erkennt,

les, cum quibus nullum debeat esse consortium, eosdem hic ceu fideles fundamenta fidei minime evertentes in consortium recipi suadet. Qui arguuntur illic impiae doctrinae et blasphemiarum ac ceu membra Antichristi vitari jubentur, hi ex adverso in fidei ejusdem communionem ceu membra Christi a syncretista nostro admittuntur. Quos exsecrandos esse tamquam anathemata docet liber noster symbolicus, ad fidem egregius hic propugnator librorum symbolicorum ab haeresi et anathemate absolvit, imo desiderat consulitque, ut anathemata etiam adversus doctrinam eorum impiam et exsecrandam haud vibrentur amplius. Qua ergo fronte, qua conscientia sese adhuc profiteatur A. C. doctorem, judicet ecclesia, judicet orbis, imo judicet olim judex universae terrae.

*) Das Prädikat der wahren Kirche konnte Calixt noch seinen

daß ſie ſich die wahre Kirche nennen darf, ſo ſieht ſie auch darin, daß die anderen Kirchen nicht die reine Lehre bewahrt haben, den einzigen Rechtfertigungsgrund ihrer Trennung von

---

Grundſätzen keiner Partikularkirche zuerkennen. Als der Landgraf von Heſſen von ihm eine inductio propriae ecclesiae begehrt, hatte er geantwortet: per propriam ecclesiam intelligi puto veram ecclesiam, in qua, dum hanc vitam vivimus, remissio peccatorum haberi, aeternae beatitudinis post hanc vitam habendae jus acquiri possit. . . . . Respondeo ecclesiam Jerosolymis coepisse et inde per totum terrarum orbem esse propagatam, et in particulares innumeras, partim cognitas partim incognitas, omnes tamen sub capite Christo per fidem et caritatem unitas diffusam. Diuturnitate temporum factum est, ut variae mutationes circa particulares alias atque alias contigerint, aliae videlicet prorsus defecerint et a fundamento penitus exciderint, aliae fundamentum retinuerint et super eo aurum, argentum, lapides pretiosos . . . . . aedificaverint, aliae fundamentum quidem retinuerint, sed ei inaedificaverint ligna, foenum et stipulam, ... Hinc itaque factum est, ut dum inter se particulares ecclesiae comparantur, aliae magis aliae minus purae deprehendantur. Dieſe Anſicht, wornach unter den Partikularkirchen nur die Unterſchiede von größerer oder geringerer Reinheit obwalteten, aber keine ſich im Unterſchied von den andern das Prädikat der wahren Kirche beilegen durfte, weil daran alle Theil hatten, ſtimmt vollkommen überein mit der andern Behauptung, daß alle die unter den Konfeſſionen ſtreitigen Lehren den Glaubensgrund nicht mehr berührten, eben weil ſie nur dem Gebäude glichen, welches über dem allen gemeinſchaftlichen Grunde aufgeführt wurde. Daher dann ſein Satz: Was ein wirklicher Glaubensartikel ſey, das erkenne man daran, daß alle Konfeſſionen ihn gemeinſam lehrten. Das wurde ihm dann ſo übel genommen, daß Strauch ſagte: (consens. rep. p. 869.) quae igitur impietas est, neglecta puritate doctrinae, quam libri nostri symbolici ut notam ecclesiae verae infallibilem proponunt, consensum haereticorum ut normam allegare, imo asserere, id quod una pars seorsim docet, si non falsum plane, saltem de errore admodum suspectum esse.

ihnen. Müßte sie die anderen Kirchen auch als die wahren anerkennen, so erschiene ihr die Trennung durch nichts mehr begründet. Es war also leicht zu zeigen, wie sehr Calixt mit der Behauptung, daß das Prädikat der wahren Kirche allen dreien zukomme, von der Ansicht seiner Kirche abweiche. Den höchsten Vorzug, den diese sich zusprach, sollte sie nach Calixt mit den anderen Kirchen theilen. Den Grund, um dessetwillen sie sich von den anderen Kirchen geschieden hatte, erkannte er damit nicht an. Ganz andere Kriterien, an denen die wahre Kirche als solche erkannt werden könne, nahm er an. —

Lagen hier Grundverschiedenheiten in der Auffassung des unter den Konfessionen bestehenden Verhältnisses zwischen Calixt und seiner Kirche vor, so konnte es nicht fehlen, daß diese in vielen einzelnen Punkten zum Vorschein kamen. Calov hat vielen Fleiß darauf verwendet, sie hervorzuheben und so in einzelnen Punkten den Widerspruch, in den Calixt mit seiner Kirche trat, aufzuzeigen. Da sie in der That dazu dienen, das Verhältniß, in welchem Calixt zu seiner Kirche stand, näher zu beleuchten, so theilen wir Einzelnes davon mit.

Schon das klang doch sehr widersprechend, daß den Calixt die Irrthümer in den anderen Kirchen, welche doch auch er anerkannte, an der Annahme einer communio interna nicht hinderten, während die lutherische Kirche gerade in diesen Irrthümern den entscheidenden Grund gefunden hatte, warum sie sich trennen zu müssen glaubte.

Im Widerspruch mit der Annahme der luth. Kirche schien es dem Calov dann auch, daß Calixt der Lehre seiner Kirche nur eine relative Reinheit zusprechen wollte. Sie behauptete die ganz reine Lehre zu besitzen. Statt dessen hatte Calixt, um eben das ausschließende Verhalten der Konfessionen zu einander aufzuheben, die Behauptung aufgestellt, daß in keiner der Konfessionen die ganze Wahrheit enthalten sey. Er hatte behauptet, daß jede mehr oder weniger mit Heu und Stoppeln

gebaut habe. Und Latermann hätte ſich ſogar ſo ausgedrückt, als wäre die Wahrheit in den verſchiedenen Kirchen zerſtreut und gelangte man zur ganzen und vollen Wahrheit eben nur dadurch, daß man ſie aus dieſen verſchiedenen Kirchen zuſammennähme*).

Als Merkmal der Mitgliedſchaft an der wahren Kirche konnte dann für die Lutheraner auch nicht mehr das gelten, daß ſie ihrer Kirche gänzlich zugethan ſeyn ſollten. Calixt wollte ja, daß man ſich gegen die Wahrheit in den anderen Kirchen nicht ausſchließend verhalten ſolle, und die Mitgliedſchaft an der wahren Kirche hing ihm ja nicht ab von der Wahrheit, welche die eine Kirche im Unterſchied von den anderen feſthielt, ſondern von der Wahrheit, welche alle gemeinſam hatten. Während alſo die luth. Kirche den Einzelnen in dem Maaß für ein Mitglied der wahren Kirche erklärte, als er der Lehre

*) Cal. digr. p. 1104. Annon absurdum et ἀθεόλογον, quod prout hactenus distincti fuere Lutherani, Calviniani, Papistae, Graeci, penes nullam harum partium adeoque nec penes ullam religionem in Christiano orbe fuerit vera catholica fides pura et sincera, adaequate ac plene, sed penes singulas aliquid veritatis, non omnis veritas exstiterit: Unde opus sit, ut ex omnibus illis partibus, quidquid catholicum est, extrahatur, ut haec quinta velut essentia e quatuor istis partibus extracta demum pro vero Catholicismo habeatur? —

Annon ἀθεόλογον doctrinam nostram, quam ecclesiae A. C. profitentur minime esse perfectam (de perfectione debita loquimur et viae, non patriae) quandoquidem doctrina nostra perfectum habeat Canonem, scripturam s., perfectosque nos reddat e verbo Dei ad omne opus bonum ἐξηρτισμένους. —

Annon ἀθεόλογον, quamlibet hodie particularem ecclesiam suum habere foenum, suas stipulas, quod asserit Latermannus. Sic enim nulla erit in toto orbe ecclesia particularis sincera quoad doctrinam nec libri symbolici, qui continent ecclesiae doctrinam publicam, sinceri erunt, sed suum habebunt foenum, suas stipulas.

seiner Kirche als der wahren zugethan war, erklärte Calixt gerade dieses strenge Festhalten an der Lehre der eigenen Kirche für falsch und konnte Latermann sagen, ein wahrer katholischer Christ sey man dann, wenn man der Lehre seiner Kirche nicht so zugethan sey, daß man sich gegen die Wahrheit in den anderen Kirchen ausschließend verhalte*). Dann blieb es aber dem Calov unbegreiflich, wie man von diesem Standpunkt aus noch behaupten wollte, sich zu den Bekenntnißschriften seiner Kirche aufrichtig bekennen zu können, da diese doch eine Glaubensgemeinschaft mit den Bekennern der irrthümlichen Lehren verwehrten**). Folgte ja doch im geraden Gegentheil aus der Ansicht des Calixt, daß diejenigen nicht Glieder der wahren Kirche seyen, welche sich weigerten, eine Glaubensgemeinschaft

---

*) Cal. digr. p. 1105. Annon absurdum, Calvinianos ac Pontificios habendos esse pro catholicis Christianis, dummodo non sint ita parti suae addicti, ut nostram penitus execrentur, sed quidquid in ea rectum et catholicae fidei ac observationi consentaneum est, amplectantur. Διδηρόξυλον hoc est et oppositio in opposito: qui énim quidquid in nostra fide tale est amplectitur, ille non est Calvinianus vel Pontificius sed γνησίως Lutheranus: ita qui Calvinianus et Pontificius est, et manet, is qua talis minime amplectetur omne, quidquid in nostra fide rectum et antiquae catholicae fidei et observationi consentaneum est: imo Pontificius execratur nostram doctrinam et execrari tenetur qua talis.

**) Ibid. Annon absurdum, eos consensum sincerum cum libellis nostris symbolicis fovere posse, qui nostrae parti non ita addicti sunt, ut eos, qui damnantur in libris symbolicis ipsi damnent, ut omnia, minima, maxima, qua opiniones et ritus in illis approbent: qualis enim haec librorum symbolicorum erit subscriptio, qualis approbatio? Annon fraudulenta sub hypothesi propriae explicationis vel cum reservato mentali vel exceptione quorundam more Arianorum, Iesuitarum et Calvinistarum facta? —

mit den anderen Kirchen zu bekennen, und hatte er ja ſogar angedeutet, daß diejenigen, welche ſich der Anerkennung einer ſolchen Glaubensgemeinſchaft weigerten, Schismatiker ſeyen, womit er doch gerade den Reformatoren, von welchen die Trennung der Konfeſſionen herbeigeführt worden war, den Vorwurf, das Schisma veranlaßt zu haben, aufzubürden ſchien*). —

Welches nun das Geſammturtheil iſt, das Calov über die Calixtiniſche Richtung fällt, darüber können wir nicht zweifelhaft ſeyn. Indem Calov dieſe Widerſprüche, in welche Calixt mit den Grundſätzen der lutheriſchen Kirche trat, aufgezeigt hatte, glaubt er damit den Beweis geführt zu haben, daß Calixt und ſeine Anhänger aufgehört haben, dem Glauben der lutheriſchen Kirche anzugehören, denn einen echten Lutheraner nennt er nur den, welcher der Lehre ſeiner Kirche auch wirklich die Bedeutung beilegt, welche ſie ſelbſt ihrem Bekenntniß zufolge derſelben zuſchreibt. Einen orthodoxen Lutheraner kann er alſo den Calixt nicht mehr nennen, wenn dieſer von den Lehren, in welchen ſie die Eigenthümlichkeit ihrer Kirche

*) Cal. digr. p. 1108. Annon ἀθεόλογον eos solos qui cum omnibus pacem habent, omnes in ecclesiasticam communionem admissos cupiunt, schisma ac separationem Lutheranorum, Calvinianorum, Papistarum abominantur ac parati sunt, sub altera contraria parte communicare, solos, inquam, illos in vera ecclesia esse, non solum ratione fidei integrae, sed etiam ratione caritatis mutuae unionis adeoque paucos admodum illos esse, qui expresse et notorie aut praesumtive in vera sint ecclesia et hos etiam occultos esse et in secreto latere, dum non audent palam unionem hanc et profiteri et praedicare. — Annon ἀθεόλογον, schisma inter nos et Pontificios ab utraque parte injustum esse, ac proinde non modo Pontificios sed etiam Protestantes schismaticos esse, qui nolunt cum Pontificiis ecclesiasticam communionem colere. Solos eos non esse schismaticos, qui forte eandem expetunt ac desiderant. —

ausgedrückt findet, so gleichgültig denkt, daß sie ihn nicht hindern, sich in Glaubensgemeinschaft mit den Kirchen zu wissen, welche theilweise gerade das Gegentheil lehren*).

Calov glaubt aber ferner in diesen Vorschlägen des Calixt einen Umsturz der Principien zu finden, von welchen die Reformation, oder genauer gesagt, von welchen bisher die Kirche ausgegangen ist. Denn bisher wußte man nicht anders, als daß die Glaubens- und Kirchengemeinschaft von der Uebereinstimmung in der Lehre abhängig sey. Diejenigen, welche sich eins wußten in der Lehre, bildeten eine Gemeinschaft und schlossen die anderen von sich aus. Weil die Glaubensgemeinschaft unter ihnen aufgehört hatte, darum gingen sie in verschiedene Kirchengemeinschaften auseinander. Jetzt aber sollte nach Calixt eine Glaubensgemeinschaft vorhanden seyn auch unter denen, welche in verschiedene Kirchengemeinschaften getrennt blie-

---

*) Calov digr. p. 999. Nova haec Samaritica Helmstad. et praedictorum Regiomont. secta talem invehere syncretismum satagit. Ergo asseclae ejusdem nonnisi falso Catholicos, Orthodoxos, Lutheranos, A. C. aliorumque librorum symbolicorum socios sese jactitant, reapse contra fidem datam ab orthodoxa vere catholica religione γνησίως Lutherana, A. C. et aliorum librorum symbolicorum societate deficiunt ac desciscunt. —

Cal. digr. p. 1085. Quum libri symbolici ad id compositi sint, ut religio γνησίως Lutherana a Calviniana et Papistica discriminetur, illa sincere propagetur, hujus utriusque errores ceu fundamenta fidei ac salutis evertentes vitentur, proscribantur ac damnentur, nova ista religione, in nullo horum symbolicorum scriptorum tradita, Calvinianos et Pontificios ab haeresi et fundamentalibus erroribus absolvente eoque nomine fraternitatem ipsorum affectante nec minus a Calvinianis ac Pontificiis confessionibus, quam nostris exstruenda, libros symbol. penitus exautorari ac proscribi qui non videt, eum profecto nil videre, imo Tiresia coeciorem esse oportet.

ben, und sollten die noch fortbestehenden Lehrdifferenzen der Glaubensgemeinschaft nicht hinderlich seyn.

Dieß alles schienen dem Calov unerhörte Neuerungen. Er folgerte daraus, daß Calixt eine neue Sekte, eine neue Religion einführen wolle, deren Eigenthümlichkeit die seyn sollte, gerade das als das Unwesentliche und Gleichgültige für den Glauben zu bezeichnen, was von der Reformation an als das Glaubenstrennende bezeichnet wurde. Nicht die Lutheraner, nicht die Reformirten, nicht die Katholiken sollten darum, weil sie Lutheraner oder Reformirte oder Katholiken wären, wahre katholische Christen seyn. Das sollten die Einen so gut seyn wie die Anderen, weil sie alle zu dem apostolischen Symbol sich bekennten. Was sie als Lutheraner, Reformirte und Katholiken unterschied, das sollte nach der Frage bei ihrer Mitgliedschaft an der wahren Kirche gar nicht in Betracht kommen. Indem nach den bisherigen Grundsätzen die Einzelnen ihre Glaubensgemeinschaft unter einander an ihrem gemeinschaftlichen Bekenntniß zu einer und derselben Partikularkirche erkennen konnten, jetzt aber dieses gemeinschaftliche Bekenntniß gar keinen Entscheidungsgrund mehr für die Glaubensgemeinschaft abgeben sollte, schien damit dem Calov eine völlige Verwirrung gesetzt zu seyn; der Unterschied unter den Konfessionen sollte das nicht mehr besagen, was er bisher besagte; mit den anderen Konfessionen sollten wir uns eines Glaubens wissen, obwohl ihre Lehren theilweise das Gegentheil von dem besagten, was die Lehren der luth. Kirche. In diesem Sinne schrieb Calov im J. 1650, bei Antritt seiner Professur in Wittenberg, seine Rede, daß die Friedensvorschläge des Calixt nur eine confusionem babelicam erzeugten. Er zeigte darin insbesondere, wie ungereimt es sey, Vorschläge zu einer Eintracht zu machen, welche neben und trotz der Zwieträchtigkeit in der Lehre bestehen solle und bezeichnete einen auf solchen

Grundlagen hin geſchloſſenen Frieden in den ſtärkſten Ausdrücken als einen gleisneriſchen*).

Die Gegner ließen es, wie es von dieſer Zeit ſich nicht anders erwarten läßt, an gehäſſigen Bezeichnungen dieſer neuen Sekte, wie ſie die Calixtiner nannten, nicht fehlen. Sie nannten ſie Neutraliſten, weil ſie keiner Kirche ganz zugethan ſeyen, Libertiner, weil ſie an die Bekenntnißſchriften ihrer Kirche ſich nicht binden wollten. Endlich wurde die ſchon früher vorhandene Bezeichnung des Synkretismus für ſie die gang und gäbe. Indem man richtig ſah, daß Calixt durch das Beſtreben, die Eintracht unter den Konfeſſionen wieder herzuſtellen, zu dieſer Auffaſſung des gegenſeitigen Verhältniſſes der Konfeſſionen zu einander gekommen war, durch ſeine Auffaſſung

---

*) Calov oratio. p. 842. Num vero pariter idem credunt, idem sentiunt, num eandem fidem, eandem spem vocationis fovent, num consentientem de Deo doctrinam amplectuntur, quibuscum concordiam inire cupit Irenicus noster? Excludit quidem illico gentiles et paganos ceu idololatras . . . excludit Iudaeos et Muhamedanos . . . excludit Neo-Photinianos vel Socinianos . . . sed comprehendit tamen, ut membra sub capite Christo juxta cum Orthodoxis, ceu fratres ipsorum, filios Dei, haeredes regni coelestis, qui negata a Socinianis mysteria trinitatis, incarnationis et satisfactionis Christi credunt etc. etc. Speciosa haec non minus quam spatiosa communio. . . . . Tales profecto sunt, qui hic velut ministri justitiae subornantur, Calvini scit. sectatores et Rom. Pontificis asseclae. Annon enim noctem pro die asserunt, qui tenebras errorum Calvinianorum et Pontificiorum pro luce coelestis veritatis venditant? annon interitum asserunt pro salute, qui loco doctrinae salutiferae dogmata salutis devoratoria, interitum celeremque perditionem animae accersentia suscipiunt, quod de Calvinisequis pariter et Pontificiis, fundamentum fidei ac salutis subruentibus et evertentibus, solide a B. Luthero aliisque γνησίως Lutheranis doctoribus demonstratum?

aber keine wahre Eintracht erzielt sah, hielt man den Namen des Synkretismus für den bezeichnendsten. Wie der Sage nach die Kretenser beim Herannahen eines Feindes einen Frieden schlossen, der bei dem stetigen Zwiespalt, in dem sie unter sich lebten, doch nur ein scheinbarer war und der auch mit der Abwehr des Feindes sogleich wieder sein Ende fand, so sollte auch die Glaubenseintracht, welche Calixt vorschlug, damit als eine solche bezeichnet werden, welche der inneren Wahrheit entbehrte und ihren Grund mehr in äußeren Ursachen, in dem Begehren nach einem äußerlichen ungöttlichen Frieden hatte*).

*) Calov definirt in seinem systema (t. I. p. 122.) den Synkretismus in folg. Weise: Nominis ratione est quaedam in mendaciis collusio Tit. 1, 12. Secundum rem est confusio religionum ac cultuum, a ratione carnali, intempestivo pacis studio, enata, imprudens ac foeda. Die historische Begründung des Namens bei Daunhauer, myster. syncr. p. 9. Sigalion p. 86 u. 98. Er führt die Stelle aus Plutarch περὶ φιλαδελφίας an. „Crebris seditionibus bellisque civilibus exagitati, extrinsecus adventantibus hostibus pacem et societatem coiverunt. Is enim erat, quem ipsi appellabant, syncretismus“ und definirt den Synkretismus als: „inventio constans civilium dissidiorum intermissione vel suspensione viriumque et armorum per διάλυσιν καὶ σύστασιν conjunctione, ad reprimendos extraneos dissidentibus imminentes hostes, duratura quamdiu duraverit metus et periculum, in fumum atque ventos abitura cum cessaverint: adeoque conjunctio non solida sed in σύρραξιν iterum eruptura.“ Er fährt fort: Ego si paullo post demonstravero totam hanc definitionem (sola ademta voce Civilium ac substituta voce Religiosorum) Teutonico syncretismo competere, quid desiderabis ultra? — Ueber die andern Bezeichnungen sagt Calov Folgendes: Quum ergo non placeat Neutralistarum appellatio, num forte magis ad salivam erunt, quae descriptioni propriis ipsorum verbis traditae magis congruunt, Libertinorum, Syncretistarum, Atheorum aut quam nonnullis placere videmus, Hermaphroditicorum theologorum vel novae

Wir haben hiermit unſeren Leſern die Entgegnung des bedeutendſten Gegners, des Calov, mit möglichſter Beibehaltung der von ihm eingehaltenen Ordnung mitgetheilt.

So ſehr Calov im Weſentlichen die rechten Geſichtspunkte aufſtellt, welche bei dem Syncretismus in Betracht kommen, ſo wird es doch dienlich ſeyn, auch aus Dannhauer's Schriften wider den Synkretismus Einiges beizubringen, was zur Ergänzung Calov's dienen kann.

Dannhauer's Schriften wider den Synkretismus unterſcheiden ſich zudem der Form nach auf eine nicht unvortheilhafte Weiſe von den Schriften der anderen Gegner dadurch, daß ſie zwar minder ſtreng und ſchulgerecht in der Widerlegung, dafür aber anſchaulicher in Betreff eines Geſammturtheils über Calixt ſind.

Der Gang, welchen Dannhauer in ſeiner erſten Schrift einhält, iſt dieſer. Er beſtimmt zuvörderſt die Form des Syn-

---

babelicae, Samariticae ac chimaericae *ματαιολογίας* architectorum denominationes? Libertinorum: quia non patiuntur sese adstringi ad formulas certas speciales librosque symbolicos ecclesiarum nostrarum libereque permittunt fratribus suis spiritualibus vivere in communione ecclesiastica cujuscunque partis eique adhaerere, quae cuique prae caeteris ab erroribus maxime immunis videtur et libertatem sibi vindicant taxandi, quae sibi videntur etiam in illa parte, cui adhaerent, vitia et errores adeoque libertinismum plenis velis invehunt in ecclesiam. — Den Samaritanismus definirt Calov im syst. I. p. 122. als mixtura quaedam religionum, qua via sternitur ad atheismum: quum *πολυθεότης* sit *ἀθεότης*. Nomen habet a gentilibus Samariam traductis, qui et Deos suos colebant et simul vero Israelis Deo serviebant adeoque gentilismum cum judaica religione commiscebant. Den Samaritanismus nannte er einen atheismum inchoatum und erklärt damit, in welchem Sinne die letztere Bezeichnung auch auf die Calixtiniſche Richtung ſeine Anwendung findet. —

kretismus, welche von Calixt vertreten wird, in ihrem Unterschiede von anderen früher zu Tage gekommenen Formen und gewinnt: da das Resultat, daß das Eigenthümliche des hier in Rede stehenden Synkretismus*) das ist, daß unbeschadet der eigenthümlichen und theilweise differenten Lehren der verschiedenen Konfessionen doch eine Einigung unter ihnen Statt haben solle, auf Grund ihrer Uebereinstimmung in den Fundamentallehren.

Diesen so bestimmten Synkretismus unterwirft dann Dannhauer einer genauen Prüfung. Er richtet da, wie Calov, sein Augenmerk vorzugsweise auf die Frage nach der Ausführ-

*) Dannhauer eröffnet seine Schrift mit der allgemeinen Betrachtung, daß wie Christus zwischen 2 Schächern, so die Kirche stets zwischen zwei Extremen sich befinde, zwischen dem Puritanismus (qui nulla cum infirmitatis et necessitatis humanae indeclinabilis, tum libertatis a Christo partae habita ratione, ideas consectatur ac in vita σύμβολον vitae genus amplectitur) und dem Synkretismus. In der Geschichte weist er sodann 9 verschiedene Formen des Synkretismus auf und läßt den ersten schon mit Eva beginnen. Der Art nach unterscheidet er aber einen 3fachen Synkretismus, einen s. absorptivum, qui post certamen religionem subjugatam perdit et novam extruit, conjunctam quandoque cum pristinae et absorptae religionis simulacris; einen temperativum, qui detectu sedulario, remissione, divisione dogmatum, sensuum, articulorum fidei crasin (medium seu neutrum seu ex utraque compositum) conficit, und einen conservativum, qui sectas, sensus, cultus contrarios integros servat, idque vel promiscue, vel magis ordinate sub regimine a) violentiae papalis, b) legis pactive compescentis per tolerantiam amnesticam, anonymicam, c) aequivocae generalitatis, quo sequestratis dogmatibus fundamentalibus, catholicis et theologicis, ἀγωνίοις, ab iis quae sunt in lite definitis a non definitis, haec posteriora ad scholas damnata, concordi symphonismo tolerantur. Zur letzteren Klasse rechnet er dann den des Cassander, des Antonius de Dominis und des Calixt. —

barkeit einer Einigung auf Grund des apostolischen Symbols und auf die Prüfung der von Calixt geltend gemachten Unterscheidung der Glaubenslehren in wesentliche und nicht wesentliche. Er beleuchtet die Natur des Friedens, welchen Calixt bei Annahme seiner Grundsätze in Aussicht stellt, und zeigt, wie der hier empfohlene Synkretismus sich zu der hl. Schrift und der Praxis der alten wie der neuen Kirche verhalte, wonach dann Zeugnisse nicht allein aus Luther und den Bekenntnißschriften der lutherischen Kirche, sondern auch von Katholiken und Reformirten, von Arminianern und Socinianern wider diese Form des Synkretismus beibringt. —

Heben wir Einzelnes aus seinen Betrachtungen heraus.

Das apostolische Symbol, sagt Dannhauer, soll also nach der Behauptung des Calixt die Grundlage der Einigung bilden. Da ist die nächste Frage die, ob das ap. Symbol, so wie es vorliegt, diese Grundlage bilden soll, so daß der Sinn, in welchem das Symbol näher ausgelegt wird, völlig frei gegeben ist, oder ob die sich einigenden Konfessionen an einen bestimmten Sinn, der dem ap. Symbol zu geben ist, gebunden seyn sollen? Wäre das Erste der Fall, fährt Dannhauer fort, so wäre die Einigung nur eine scheinbare, nur eine nominelle. Die Konfessionen stimmten in den Worten überein, und gingen in dem Sinne, den sie diesen Worten gäben, auseinander. Wolle man aber das andere, so werde sich sogleich ergeben, daß jede Konfession das Symbol in anderem Sinne auslege, wodurch dann wieder die Einigung aufhöre*). Diesem

*) Dannh. myst. p. 45. Aut symboli apostolici voces confuse sine determinatione sensus ac modorum accipiuntur, aut determinate et clare cum suis sensuum numeris ac modis. Si illud, est quidem inter omnes, qui Christi fidem profitentur, aliqua linguarum συμφωνία, non item verus sententiarum consensus, manet dissensio capitalis in sensibus, qui latent sub verborum involvulo, modis rerum et creditu

letzteren Uebelstande, einer verschiedenen Auslegung des Symbols sey aber schlecht gewehrt durch das Begehren des Calixt, daß man die Auslegung den Bestimmungen der Tradition entnehme. Denn auch in ihr liege die Lehre nicht in allen Punkten so klar ausgesprochen vor, daß der Sinn nicht streitig werden könnte. Noch weniger seyen in ihr die später erst entstandenen Häresien abgewehrt. Die Symbole hätten es doch nur mit den in ihrer Zeit entstandenen Häresien zu thun. Wie könne man von ihnen erwarten, daß sie bereits eine genaue Bestimmung über Lehren enthielten, welche später erst in Streit seyen gezogen worden?

Wenn Calixt wollte, daß man in den Lehren das quid und das quomodo unterscheiden müsse und nur das Erstere zu einer Glaubensfrage machen dürfe, so entgegnet Dannhauer: das möge da zulässig seyn, wo es sich um Punkte handle, über welche die Offenbarung uns keine Auskunft gebe. Es sey aber gleich sehr willkührlich und unstatthaft, diese Unterscheidung auch da in Anwendung zu bringen, wo die Offenbarung selbst nicht bei dem quid sit stehen geblieben sey. So sey es z. B. für einen Christen nicht genug, zu wissen, daß drei göttliche Personen seyen. Die hl. Schrift lehre auch, wie diese drei sich von einander unterschieden und die Kirche spreche es in dem Bekenntniß der Homousie aus. Der Christ müsse also auch dieses wissen und glauben, weil er seinen Glauben durch die hl. Schrift sich bestimmen lassen müsse. So könne der Christ nicht dabei stehen bleiben, nur einfach an die göttliche Herrlichkeit zu glauben, welche Christo zukomme, oder dabei, daß Christus sich im Abendmal uns zum Genuß darbiete.

---

necessariis, totaque de terminatione; si hoc, jam ut nulla religio est, quae symbolum apostolicum non suum faciat adque partes trahat, ita suo quaelibet sensu concepta verba symboli determinat. —

Die Offenbarung ſage mehr darüber und darum müſſe auch der Chriſt das in ſeinen Glauben aufnehmen *).

Calixt hatte behauptet, es gehöre nicht zum Weſen des Glaubens, die Lehre gerade in der Form und dem Ausdruck zu kennen und anzunehmen, deſſen ſich die Kirche bedient. Dannhauer entgegnet, daß auch die Form und der Ausdruck gekannt ſeyn müſſe, wenn derſelbe zur Abwehr der Häreſie diene **).

In ſeiner andern Schrift, dem dialogus apologeticus, zeigt Dannhauer, wie, wenn Calixt nur diejenigen Lehren Glaubensartikel nenne, welche, wolle man ſein Seelenheil nicht gefährden, ſchlechthin geglaubt werden müßten, er damit das Prädikat eines Glaubensartikels auch ſolchen Lehren verweigere, von welchen er ſelbſt an andern Orten bekennt, daß ſie nicht ohne Einfluß auf das Seelenheil ſeyen. Calixt konnte doch z. B. nicht in Abrede ſtellen, daß der Chriſt wiſſen müſſe, wie es ſich mit der Nothwendigkeit der guten Werke zur Seligkeit näher verhalte, und mußte darum doch ſehen, daß in den von ihm als weſentliche Glaubensartikel verzeichneten Lehren die Summe derſelben nicht beſchloſſen ſey, da in dieſen ſo wenig wie in dem ap. Symbol nähere Beſtimmungen über dieſe Fra-

---

*) Dannh. myst. 49. Dices: „modos rerum non esse perinde scitu necessarios.“ Concedo de modis non revelatis ac inutilibus: nego de revelatis adque discrimen veri et falsi necessariis. Scire e. gr. tenetur quivis fidelium, non nudé, quod sint tres personae in trinitate et una essentia; sed et modum, quod hae personae realiter differant . . . Hi namque modi omnes sunt revelati; ergo grato animo agnoscendi.

**) Dannh. m. p. 50. Dices: „terminorum distinctiones ad fidei necessitatem non pertinere.„ De quibusdam concedo, concedo de terminis, in actu signato; nego de re ad fidem et haereseos fugam necessaria terminis significata. —

gen ſich fänden. Dannhauer zeigt dann, wie eine Reihe von Lehren ſo enge mit denen zuſammenhinge, welche von Calixt als Glaubensartikel bezeichnet worden, daß eine Lostrennung der erſteren von den andern unſtatthaft war. Der Sünder, ſagt er, muß nicht nur ſeine Sünde erkennen, er muß auch wiſſen, daß er aus eigenen Kräften zu ſeiner Rettung nichts beitragen kann, worüber das Calixtiniſche Symbol nichts ausſagt. Der Sünder, fährt er fort, muß ferner wiſſen, wer ihm Hülfe bringen wolle, ob dieſe Hülfe allen, alſo auch ihm ſolle zu Theil werden, oder nur einzelnen Auserwählten. Er muß, will er der Ungewißheit überhoben ſeyn, darüber einen recht ſichern Troſt haben, über den das Calixtiniſche Symbol wieder nichts ausſagt. Dannhauer macht ferner geltend, daß aus vielen Lehren, wenn ſie auch nicht ſchlechthin zum Heil nothwendig ſeyen, doch ſoviel Troſt und Förderung des Glaubens geſchöpft werden könne, daß man der Erkenntniß dieſer Lehren ſich ohne Gefahr nicht entziehen könne. Dannhauer gibt da zu, daß es viele geben könnte, welche, ohne Verluſt des Heils befürchten zu müſſen, nicht wüßten, ob z. B. im hl. Abendmal ein wirklicher Genuß des Leibes und Blutes Jeſu Chriſti Statt habe. Er fragte aber, ob die Erkenntniß dieſer Wahrheit, wenn ſie ſich darbiete, darum gering zu achten ſey? Ob nicht ein großer Troſt für den Genießenden aus der Gewißheit folge, daß Jeſus Chriſtus ſeinen eigenen Leib ihm zum Genuſſe darbiete?*).

---

*) Dannh. Sig. p. 190. Esto multa millia salvata fuisse qui de omnipraesentia carnis Christi nihil sciverunt; fueriut, qui manducationis spiritualis et sacramentalis et hujus iterum vel ἐν τύπῳ vel κοινωνίᾳ salva salute nesciverint? num tamen cum praesto est sciendi facultas, susque habenda? num non expediat id scire? annon majus solatium a praesentia mei Immanuelis secundum suam naturam meae consanguineam? annon intenditur consolatio evangelica, cum succur-

Die Behauptung des Calixt, daß die Summe der Glaubensartikel ſich im Laufe der Zeit nicht mehren könnte, und die Folgerung, die er daraus zog, daß darum keine Lehren als Glaubensartikel bezeichnet werden könnten, welche nicht auch ſchon in der früheſten Kirche als ſolche gegolten hätten, entkräftet Dannhauer durch die ſehr richtige Bemerkung, daß die in Rede ſtehenden Lehren nicht im eigentlichen und ſtrengen Sinne neue Glaubensartikel ſeyen, ſondern nur nähere Beſtimmungen der alten, welche aus der tiefern Bekanntſchaft mit der Offenbarung hervorgegangen ſeyen*). Halte man daran feſt, daß die Offenbarung uns von Gott gegeben ſey, mit dem Befehle zu glauben, was ſie enthalte und daß es Gottes Abſicht ſey, durch dieſelbe unſere Erkenntniß mehr und mehr zu fördern, ſo folge daraus, daß es gänzlich willkührlich ſey, die Summe der Glaubensartikel gerade auf die Lehren zu beſchränken, deren Kenntniß eben ſchlechterdings zum Heil nothwendig ſey, oder welche von der erſten Zeit an und auf den erſten Blick hin der Gemeinde entgegengetreten ſeyen. Vielmehr müſſe man jede Lehre einen Glaubensartikel nennen, welche eine Heilserkenntniß in ſich ſchließe, und hätte man kein Recht, nur bei den Lehren ſtehen zu bleiben, welche das apoſtoliſche Sym-

---

rit filium Dei non solum carnem meam induisse et suam fecisse; non solum illam suam carnem pro me morti devovisse; sed et eandem manducandam mihi praebuisse?

*) Dannh. Sig. ib. Unde crescit series articulorum fidei, nunc quidem portis revelationum divinarum clausis, non reapse sed illuminatione, non nova articulorum structione sed manifestatione. Dogma trinitatis tua quidem opinione in V. T. explicite credi non fuit necessarium, igitur aliquis novus articulus fidei veteri Messiano symbolo in N. T. accessit. Uti potuit articulus fidei de trinitate accedere symbolo veteris ecclesiae; ita potuit articulus fidei de carnis Christi omnipraesentia accedere. —

bol enthalte. — Er gibt zu, daß das apoſt. Symbol die Fundamentalwahrheiten des Chriſtenthums enthalte. Aber indem er den chriſtlichen Glauben mit einem Hauſe vergleicht, in dem man ſicher müſſe wohnen können, macht er geltend, daß man das noch nicht könne, wo nur der Grund gelegt ſey, und daß man alles das als ein weſentliches hinzunehmen müſſe, was mache, daß man ſicher und bequem wohne. Das apoſtol. Symbol vergleicht er mit dem Grunde, die ſich anreihenden Lehren mit dem ſich darauf erhebenden Bau und will damit beweiſen, daß ſie nicht minder nothwendig ſeyen. Er kann darum ſo wenig in dem Vorſchlage des Calixt, zum Grund der Einigung die in dem apoſtol. Symbol enthaltenen Lehren zu machen, eine glückliche Auskunft erkennen, daß es ihm vielmehr ſcheint, als ſey der Preis, um den eine ſolche Einigung erworben werden ſolle, kein geringerer als die Darangabe des Schatzes von Erkenntniſſen, welche Gott im Laufe der Zeit uns habe zukommen laſſen. Er macht darauf aufmerkſam, wie auf dieſe Weiſe die Kirche arm würde an einer Fülle von Erkenntniß und Troſt, welchen ſie gerade aus den Lehren gewinne, welche Calixt als unweſentliche bezeichne. An einem Beiſpiel macht er das anſchaulich. Es könnte ſich treffen, ſagt er, daß ein Vater ſeinen Söhnen Güter und Rechte hinterließe, welche theilweiſe im Streite liegen. Wollten dieſe, um den Streit beizulegen, auf alle die Rechte verzichten, welche angefochten werden könnten, ſo wäre das eine Analogie zu dem Vorſchlag, welchen Calixt macht. Es wäre da aber noch der große Unterſchied, daß uns hier gerathen wird, die Schätze, welche Gott uns anvertraut habe, Preis zu geben. Es würden dadurch zugleich dieſe Schätze der Gemeinde als gleichgültig bezeichnet.

Dannhauer weiſt endlich hin auf die Umſtürzung der ganzen kirchlichen Praxis und auf die Ungereimtheiten, welche aus dem Vorſchlag des Calixt folgen würden. Wenn die

Kirche schon die wahre seyn sollte, welche sich zu dem apost. Symbol bekennete, und wenn alle andere Unterschiede gleichgültige seyn sollten, so müsse der Heide oder Jude es für gleichgültig halten, zu welcher Confession er sich bekenne. Er finde ja in jeder die gleichen Grundlehren. Für einen Thoren müßte man hinfort den erklären, welcher von einer Confession zur andern übergehe, da die Unterschiede in den Confessionen nur unwesentliche Puncte beträfen. Die lutherische Kirche müsse aufhören, sich Luthers und der durch ihn herbeigeführten Reformation zu rühmen, sie habe vielmehr Ursache zur Schaam darüber, daß sie um geringfügiger Punkte willen solche Verstörung angerichtet habe *). Die Kirche alter wie neuer Zeit müsse ein großes Unrecht gegen die begangen haben, welche sie Häretiker genannt. Vor dem Nicäniſchen Concil würde das apostol. Symbol, in der neuern Zeit würden die ökumenischen Concilien hingereicht haben, um die rechte Lehre festzuhalten. Was man Häresie genannt, das hätte man als darüber hinausgehende Lehrmeinung dulden sollen.

In jener letztgenannten Schrift sucht er noch an einem Beispiel darzuthun, wie dieser Synkretismus zu einer Verwirrung führe, die er in seinem Eifer eine gottlose nennt. Es ist

*) Dannh. Sig. p. 253. Quaeritur, an probe satis atque prudenter suis rebus consuluerint, superioribus annis, qui a parte papaea ad partem Lutheranam migrarunt? .... Te sane Conso mansissent, quo illos nascendi conditio collocavit; vixissent licet sub doctoribus schismaticis, ipsi tamen symbolo ap. adhaesissent, temperanter ac pie vixissent, caruissent licet altera sacramenti eucharistici specie: aeque salvati fuissent ac transmigrando a schismaticis ad schismaticos, e carboniria ad calcariam. Nam si ob quaestiones juxta annatas scissionem fecere, quarum nec ignorantia damnasset, nec scientia salvasset, quam non dicam imprudenter sed impie egerunt, qui se periculis temere objecerint. . . .

bekannt, sagt er, daß die Kreter immer in Streit mit einander lebten, den sie nur dann beilegten, wenn eine Gefahr von außen sie an einträchtiges Zusammenhalten mahnte. Denken wir uns nun, fährt er fort, daß der Streit sich um einen dreifach verschiedenen Glauben gedreht hätte, welcher unter ihnen herrschte. Die Einen sollen an einen Gott geglaubt haben, welcher längst in Kreta begraben, darum aber doch zu verehren sey. Die Andern an einen Gott, der zwar nicht gestorben, aber doch sterblich sey. Die Dritten an einen Gott, der ein unbekanntes und namenloses Wesen sey. Ueber diesen ihren Glauben hätten sie immerdar gestritten. Da nahe sich ein Feind von aussen. Es gelte die Eintracht unter ihnen, damit sie dem Feinde vereint begegnen könnten. Deßhalb trete einer unter ihnen auf und zeige ihnen den Weg zur Eintracht in folgender Weise: In dem Einen, sage er, sind wir doch alle einig, in der Anerkennung eines göttlichen Wesens, das zu verehren ist. Das sey denn der Grund unserer Einigung. Die näheren Bestimmungen über dieses göttliche Wesen, welchen Namen es führe, wie es zu verehren sey u. s. w., das möge der Erörterung in den Schulen der Weisen überlassen bleiben, darüber möge jeder seine eigne Meinung haben, aber die des andern auch neben der seinigen dulden. Was wäre, fragt Dannhauer, das für eine Einigung gewesen. Im Namen hätten sie sich geeinigt, nicht aber in der Sache. Eine so durchaus verschiedene Vorstellung hätte jede dieser drei Secten sich von Gott gemacht, daß man unmöglich sagen könne, daß es ein und dasselbe göttliche Wesen sey, an welches von diesen Dreien geglaubt würde; sowenig als ein gemaltes Auge in demselben Sinne ein Auge genannt werde, als ein wirkliches Auge. Und es handle sich doch um das höchste Gut im Menschen. Unsere Hoffnung und unser Trost hinge doch ab von der Vorstellung, welche wir uns von Gott machen!

In diesem Beispiel will Dannhauer den Synkretismus

charakteriſiren. Auf daſſelbe, ſagt er, laufe es hinaus, wenn Calixt will, daß ſich alle Confeſſionen in dem Glauben an das apoſtoliſche Symbol einigen ſollen. Er wolle, ſagt Dannhauer, das gar nicht geltend machen, daß weder von Katholiken, noch von Reformirten man eine Bereitwilligkeit zu einer Einigung auf dieſe Grundlagen erwarten dürfe, da beide, am ſtärkſten aber die Erſtern, den weiten Unterſchied, welcher vorliege, ausgeſprochen hätten. Er wolle einmal annehmen, daß beide auf ſolche Vorſchläge eingingen und alſo die lutheriſche Kirche mit der katholiſchen ſich einigte. Wie würde ſich dann die Einigung geſtalten? Die katholiſche, zeigt er, würde doch wohl, wollte ſie nicht aufhören, die katholiſche zu ſeyn, was ihr Calixt ſelbſt nicht zumuthet, das apoſtoliſche Symbol nach den tridentiniſchen Beſchlüſſen auslegen. Sie würde fortfahren, eine Lehre von dem hl. Abendmal vorzutragen, welche der der lutheriſchen Kirche ſchnurſtracks entgegen; ſie würde ihren Heiligendienſt fort und fort verkünden. Welcher Art ſollte aber dann die Einigkeit ſeyn, welche die lutheriſche Kirche mit dieſer Kirche haben könnte? Wie bald würde dieſe Einigung ſich als eine illuſoriſche ausweiſen und würde ganz der alte Streit wieder von Neuem auszukämpfen ſeyn, welcher eben zu den ſpätern ſymboliſchen Beſtimmungen geführt hätte*).

So begehrenswerth dem Dannhauer auch der Friede und die Eintracht ſcheinen, ſo will er darum doch keinen Frie-

*) Dannh. Sig. p. 156. Majus periculum rei christianae imminebit a caritate infida, quam bello pennigero. Gliscet ignis sub cinere doloso: erunt, qui ventum assecuti propitium, excitatunt latentem; erunt qui annales ecclesiae lustrabunt, qui in superiora ecclesiae certamina incident, qui zelotas pro veritate laudabunt, eorum pro fidei puritate argumenta, exilia, martyria pensitabunt, mirabuntur tam levi impetu bella Domini considere potuisse? nec esse, qui pro Deo discrimen amplius subeat? . . .

den, welcher auf ſolche Bedingungen hin geſchloſſen wäre; denn dieſe ſcheinen ihm wider das Wort Gottes. Die Hoffnung, den lang entbehrten Frieden zu erlangen, ſagt er, darf uns keine Einigung mit ſolchen anrathen, die ſich zu einem Glauben bekennen, welchen wir nimmermehr zu dem unſrigen machen können. Nur zwiſchen denen kann ein wahrer und aufrichtiger Friede beſtehen, welche die gleiche Wahrheit mit uns anerkennen. So theuer der Friede iſt, ſo darf er doch nicht auf Koſten der Wahrheit erkauft werden und man darf nicht um des Friedens willen von der erkannten Wahrheit etwas nachlaſſen*). So verwirft er auch eine Toleranz, wie ſie Calixt will, weil er behauptet, daß man gegen die Unwahrheit ſich nicht gleichgültig verhalten dürfe**). Er bezeichnet ſie als gefährlich, denn

*) Dannh. m. p. 55. Hoc δίλεαρ est captiosum, haec promulsis, hi colores sed κατ' ἔμφασιν nullo solido subnixi. Nam dum syncretismus pacem cum mundo quaerit, pacem cum Christo amittit; Christum prodit, ut Simsonem Delila Philistaeis; carnem perdit, umbram consectatur; ac Irenicam in ironicum resolvit: dum regiam viam insistit, aberrat in devia: dum simplicitatem commendat, implicitam fidem in tenebris suis pridem sepultam revocat, disputandi vim disputando enervat. — Ibid. p. 57. 1. Verum non potest remitti, non datur ergo verius, est ut mensura ac numerus indivisibile; cum lineam veri transilieris, jam culpa commissa est. Igitur fieri non potest, ut a rigore suo ad gradum aliquem mitiorem redigatur. Verum 2. tam non potest diminui salva fidei substantia, quam catena aurea si annulum adimas manere. Verum 3. nullatenus potest cum falso vel minimo misceri; tenerrima res fides, quae ut oculus minimo pulvisculo injecto laeditur: summa hic irreconciliabilitas. . . .

**) Dannh. m. p. 62. Hic tolerantia solum luctantium in fundo fidei controversiarum convincenda est et fatuitatis et foeditatis. Fatuitatis, quia ἀσύγκλωστα, quae lex divina non vult conferruminari componit: gladium spiritus vagina violenter

sie erzeuge die Meinung, als sey es für das Heil gleichgültig, ob man dieser oder jener Kirche angehöre. Die Konfessionen erschienen dadurch als Gewänder, welche man willkührlich wechseln könne. — Wollte Calixt eine amnestia odiorum, so brachte Dannhauer in Erinnerung, daß es auch einen gerechten Haß gebe, den nämlich, der die Unwahrheit treffe, und diesem wollte er nicht gewehrt wissen, wie auch nicht dem Strafamt des hl. Geistes.

Die Summe seines Urtheils über den Synkretismus ist dann die, daß er zu einem Atheismus führe; denn ein solcher wäre es, wenn man es für gleichgültig halte, welche Erkenntniß und welche Vorstellung man von Gott habe. Dem Synkretismus aber gibt er einen solchen Schuld, weil er eine Glaubenseinigung der drei Konfessionen wolle, von denen zwei eine falsche Vorstellung von Gott hätten. —

Das ist die Widerlegung, welche die Gegner den Calixtinischen Vorschlägen angedeihen lassen, und das Urtheil, welches sie über dieselben fällen, und wir haben beides so ausführlich mitgetheilt, damit wir dadurch unsere Leser in den Stand setzen, selbst ein Urtheil über das Recht oder Unrecht, welches diese dem Calixt gegenüber haben, fällen zu können.

Uns scheint es, daß in der Sache selbst das Recht auf ihrer Seite ist, und daß sie dieß ihr Recht wohl erwiesen haben.

Ob die Vorschläge des Calixt im Einklang stünden mit den Principien der lutherischen Kirche, das war die erste Frage,

---

continet: relationem constituit sine fundamento, h. e. fraternum nomen communicat cum eo, in quo vera non est fidei consanguinitas: tolerat denique indirecte cooperando per quandam συνευδοξιαν quod tolerandum non est, facit malum, ut evenial bonum. Foeditatis, quâ se polluit ex levi aestimatione capitum fidei principalium: . .

von welcher sie bei Prüfung dieser Vorschläge ausgehen zu müssen glaubten. Und wenn nun Calixt das Heil für die Kirche in einem Zurückgehen auf die Lehre der alten Kirche fand; wenn er die ganze Lehrentwicklung von dem 6. Jahrhundert an für eine solche hielt, welche den Glauben und das Heil nicht berührte: wenn er behauptete, daß die zum Heil führende Wahrheit eine allen Konfessionen gemeinsame, die Wahrheit aber, welche die lutherische Kirche im Unterschied von den anderen Konfessionen festhielt, eine für das Heil gleichgültige sey, so war doch leicht zu zeigen, und die Gegner haben es auch mit aller Schärfe gethan, daß in alle dem eine Geringschätzung der durch die Reformation errungenen Wahrheit liege. Denn jetzt war der lutherischen Kirche zugemuthet, gerade die Wahrheit als eine gleichgültige und für das Heil nichts austragende zu betrachten, von welcher sie bisher annahm, daß in ihr der sichere Weg zum Heil liege.

Die lutherische Kirche hätte damit aufhören müssen, den Nachdruck auf diejenigen Lehren zu legen, um welcher willen sie sich im Unterschied von den anderen Konfessionen wußte. Sie hätte damit über sich selbst und über die Reformation, aus welcher sie hervorgegangen, ein vernichtendes Urtheil fällen müssen. Denn die Reformation, ein Ereigniß, welches die Völker eines Blutes und einer Zunge in drei Lager theilte, und machte, daß sie, nachdem sie mit dem Schwerdte wider einander gewüthet, in Bildung und Volksleben fortan getrennte Wege gingen, ließ sich nur rechtfertigen, wenn sie geschah, um das höchste Gut, den Glauben sich zu erhalten. Geschah es aber aus Gründen, welche mit dem Glauben nichts gemein haben, so liegt uns in der Reformation nur eine schwere Sünde vor, welche Deutschland auf dem Gewissen hat, oder ein Mißverständniß, größer als irgend eines, welches je die Welt verblendet hat. Ehe ein solches Zugeständniß gemacht wurde, hatte man doch alle Ursache einen recht genauen Beweis zu begehren,

daß die unter den Konfessionen vorliegenden Differenzen den Glauben und das Heil selbst nicht berühren.

Wir meinen, daß die Gegner nichts versäumt haben, um die Beweise, welche Calixt dafür vorbrachte, zu widerlegen. Aber auch dabei sind sie nicht stehen geblieben. Sie sind auch in die Gedanken des Calixt eingegangen, sie haben seine Vorschläge einer genauen und scharfen Kritik unterworfen und sich die Mühe nicht verdrießen lassen, nachzuweisen, daß dieselben unhaltbar und doch nicht zum Ziele führend seyen.

Wollte Calixt das apostolische Symbol als dasjenige bezeichnen, auf dessen Grundlage hin eine Einigung zu Stande kommen könne, so haben sie dargethan, daß diese Behauptung den Calixt weiter treibe, als er selbst wollte, daß dann auch die Sekten von der Gemeinschaft nicht ausgeschlossen werden könnten.

Wollte er, obschon nicht mehr consequent, allgemeiner sich ausdrücken und sagen, die Lehre der ganzen alten Kirche solle zur Grundlage der Einigung gemacht werden, so haben sie nachgewiesen, daß die Einigung, welche darauf hin zu Stande käme, doch nur eine scheinbare wäre, indem die Konfessionen in der Auslegung dessen, was Calixt als das den Konfessionen Gemeinschaftliche bezeichnete, doch sogleich wieder auseinander gingen.

Das also ist das Resultat ihrer Kritik, daß der Preis, um welchen ein anderes Verhältniß der Konfessionen erkauft werden sollte, kein geringerer wäre als der, daß die Konfessionen gerade das, um wessetwillen sie Jahrhunderte lang gestritten hatten, und worin nach ihrer bisherigen Ueberzeugung gerade das das Heil bedingende lag, aufgeben sollten, wodurch dann doch nichts anderes erreicht wäre, als daß man die Differenzen gewaltsam verdeckt und willkührlich geringer angeschlagen hätte, als sie in der That waren.

Darnach steht die Sache nicht etwa nur so, daß man sagen

könnte, die Gegner hätten von ihrem Standpunkte aus Recht gegen Calixt, sie hätten aber durch ihn sich von dem Festhalten an demselben sollen abbringen lassen. Ihr Recht liegt weiter auch darin, daß sie die Unhaltbarkeit der Calixtinischen Vorschläge und auch die Unmöglichkeit, mit ihnen das gewünschte Ziel einer wahren Einigung zu erreichen, nachweisen.

Und darauf kommt es doch vor allem an, daß man auch in Wahrheit zum Ziele gelangt. Wir können dem noch kein großes Lob spenden, welcher nur überhaupt mit Friedensgedanken und Friedensplänen umgeht. Solche können auch ein Erzeugniß der Schwäche seyn, und sind es oft schon gewesen. Wer ein großes Werk thun will, der zeige einen Weg, auf welchem der Wahrheit, welche man mit saurem Schweiße sich errungen, nicht zu nahe getreten wird. Dann erst, wenn auch ein solcher Weg verschmäht würde, dürfte man einen Stein wider die, welche das thun, aufheben.

Im vorliegenden Falle schiene es uns eine Ungerechtigkeit, und von dieser können wir die neuere Geschichtschreibung von Plank an nicht frei sprechen, wenn sie, selbst dem lutherischen Standpunkt nicht mehr treu, wider diese Gegner zu Gunsten des Calixt Parthei nimmt und in ihm einen Propheten der neuen Richtung preist, ohne die Einwendungen der Gegner nur der geringsten Aufmerksamkeit zu würdigen.

Indem wir diesen in der Sache selbst, welche sie vertreten, glauben gerecht seyn zu müssen, versteht es sich aber von selbst, daß wir die Sache, für welche sie streiten, und die Weise, wie sie streiten, gar sehr unterscheiden.

Nur in der Sache selbst können wir ihnen Recht geben und müssen ihre Weise des Streitens völlig Preis geben.

Gehen wir von der Ueberzeugung aus, daß jedem Streit eine Seite abgewonnen werden kann, durch welche der Sache selbst eine Förderung zukommt, und fragen wir, wie weit die Gegner dafür das Nöthige gethan haben, so wird unser Urtheil

über die Gegner schon in diesem Punkte minder günstig ausfallen müssen. Diese haben nach unserer Ueberzeugung wohl bewiesen, daß sie im vollen Besitz der der lutherischen Kirche angehörigen Waffen seyen. Aber sie haben eben auch nur mit den Waffen gekämpft, welche von der früheren Zeit her vorhanden waren und haben nur mit den Argumenten gestritten, welche eine frühere Zeit ihnen an die Hand bot. Ihr Streit wider Calixt war nur eine Wiederholung der früher schon dargelegten Grundsätze. Damit konnte dann nur eine Zurückweisung der Calixtinischen Vorschläge erzielt werden.

Allerdings war die Hauptsache damit gethan. Denn Calixt brachte nichts dem Wesen nach Neues zu Tage. Wir werden später noch Gelegenheit haben, zu zeigen, daß die lutherische Kirche von ihrem ersten Auftreten an gegen ähnliche Ansichten zu streiten hatte. Aber die Erfahrung lehrt doch, daß eine Zeitmeinung, und Calixt ist mit seinen Vorschlägen und Ansichten doch nur das Organ einer solchen, auch da wo sie nicht von wesentlich Neuem bewegt wird, doch mit bloßer Verweisung auf eine einmal schon geschehene Widerlegung sich nie abfertigen laßt. Sie kann doch dem, wofür sie eingenommen ist, immer eine Seite abgewinnen, zu deren Abwehr das in der früheren Widerlegung Gesagte nicht hinreicht. Geht man mit Liebe und Nachsicht auf diesen Punkt, von welchem sie eine gewisse Berechtigung hernimmt, ein, so wird man der Zeitmeinung nicht nur wirksamer begegnen, man wird auch die Sache selbst fördern. Dafür hätte sich unseres Erachtens auch in diesem Streite wohl Gelegenheit gefunden.

Den Calixt beunruhigt das Unnatürliche einer Trennung solcher, welche doch alle auf den Namen Christi getauft sind. Das ist es, was ihn zu seinen Vorschlägen treibt. Man würde ihm Unrecht thun, wenn man nicht zugeben wollte, daß der Schmerz über diese Trennung bei ihm ein aufrichtiger und ehrenwerther gewesen ist. Müssen wir ihn auch einer Gering-

[illegible] dessen anklagen, was die lutherische Kirche als ein sehr Werthes und theuer Errungenes betrachtet, so dürfen wir doch in keiner Weise sagen, daß es der Unglaube ist, welcher ihn treibt.

Schon dieß hätten die Gegner mehr anerkennen und ehren sollen. Und sie selbst würden ihren Einwendungen mehr Eingang und gerechtere Würdigung verschafft haben, wenn sie nicht so sehr den Eindruck gemacht hätten, als hätten sie den Schmerz ganz überwunden, und wüßten sie sich innerlich ganz geschieden von den anderen Konfessionen. Dadurch gaben sie Anlaß zu einem Vergleiche mit Calixt, der nicht zu ihren Gunsten ausfiel. Es schien, als ob ihr Herz nicht weit genug wäre, um das Unglück der Trennung zu würdigen und sich dadurch zum Sinnen auf Mittel zur Hebung derselben bewegen zu lassen. Und das Schlimmere war noch, daß sie auf die luth. Kirche selbst den üblen Schein warfen, als wäre deren Princip zu herzlos, als daß sie zu Friedensgedanken sich gedrungen fühlte.

Die Gegner hätten aber weiter an den von Calixt ausgehenden Vorschlägen auch Anlaß nehmen können, gerade den Punkt, auf welchen Calixt sich vorzugsweise stützte, theologisch genauer zu erörtern, als bisher geschehen war und hätten so den Streit auch für die Theologie ertragbar machen können. Wenn nemlich Calixt behauptete, daß die Konfessionen in fundamento fidei einig seyen, so berief er sich dafür auf das, was die Konfessionen anerkanntermaßen gemeinsam bekannten. Wir wissen, daß er dieses zu hoch und das jeder Eigenthümliche zu gering anschlug, und das haben ihm die Gegner ganz richtig nachgewiesen. Aber Calixt hatte doch nicht Unrecht, wenn er aus dem, was die Konfessionen gemeinsam anerkannten, folgerte, daß doch ein Band des Glaubens sie unter einander verknüpfe, dadurch sie sich gemeinschaftlich von allen Nichtchristen unterschieden. Das war es dann, was er sich nicht zurecht

legen konnte, wie diese, so verbunden, doch wieder getrennt seyn sollten. Er hatte ganz richtig gesehen, daß das kein leicht zu lösendes Problem sey. Die Theologie bis zu seiner Zeit bot ihm auch keine genügende Lösung. Sie schlug das den Konfessionen Gemeinsame, wenn sie es auch nicht in Abrede stellte, doch sehr gering an. Es verschwand ihr beinahe ganz vor dem, was die Konfessionen wieder trennte. Daß sie ein gewisses Verbundenseyn noch annahm, das zeigt sich nicht einmal darin, daß sie zugab, es könnten auch in den anderen Konfessionen viele fromme und wahrhaft Gläubige seyn. Denn damit sagte sie doch eigentlich nur, daß sie von den Einzelnen gute Hoffnung hätte, in dem Maaße als diese den Irrthum ihrer Kirche nicht theilten, also nicht gut katholisch oder nicht gut reformirt wären. Die Anerkenntniß eines solchen Verbundenseyns können wir nur darin finden, daß sie auch der katholischen und reformirten Kirche das Prädikat einer Kirche nicht streitig machte. Damit ist dasselbe wohl anerkannt, aber noch nicht nachgewiesen. Und das nachzuholen hätte, wie es uns scheint, die Aufgabe der Gegner des Calixt seyn sollen. Dadurch hätte ihre Widerlegung des Calixt doch aufgehört, eine bloße Widerholung des schon früher Gesagten zu seyn, und hätten sie selbstständig die Theologie gefördert.

Statt dessen aber beweisen die Gegner ihren Satz, daß sie in fundamento fidei nicht einig seyen mit den anderen Konfessionen, in möglichst schneidender Weise. Sie sagen ganz einfach, daß mit Häretikern keine Gemeinschaft des Glaubens einzugehen sey, und bemerken da nicht einmal, daß sie das Wort Häretiker im weiteren Sinne gebrauchen. Die ganze Gereiztheit, welche wir wohl beim Ausgang der Reformation erklärlich finden, aber auch nur da, legt sich bei ihnen zu Tage. Sie hatten nur das Trennende vor Augen und richteten ihre Betrachtung gar nicht auf das doch auch Gemeinsame. Je mehr es nun der Zeit des Calixt Bedürfniß und innerer Drang

war, in minder leidenschaftliches Verhältniß zu den anderen Konfessionen zu treten, desto unwirksamer waren die Argumente der orthodoxen Lutheraner.

Müssen wir der gereizten und harten Weise, mit welcher sich die Gegner über die anderen Konfessionen äußern, mißbilligen, so noch mehr die Stellung, welche sie zu Calixt selbst einnahmen. Die Gegner konnten mit Recht behaupten, daß Calixt wider die Grundsätze seiner Kirche verstoßen habe. Wenn sie aber sogleich ihn und seine Anhänger zu einer neuen Sekte stempelten, wenn sie einfach sagten, er habe aufgehört ein Glied der lutherischen Kirche zu seyn, wenn sie so maaßlos sich über ihn äußerten, daß der schlimmste Häretiker nicht schwärzer gemalt werden konnte, so erweisen sie damit eine Maaßlosigkeit der Polemik, welche nicht ernst genug gerügt werden kann.

Auch da, wo ein Verstoß gegen die Kirche vorliegt, ist es die äußerste Lieblosigkeit, ihn sogleich als einen Abfall von der Kirche zu bezeichnen. Wollte man von dem Faktum eines solchen Verstoßes gleich das Recht nehmen, den der einen solchen begangen, als der Mitgliedschaft an der luth. Kirche verlustig zu erklären, wo war dann die protestantische Freiheit, auf deren Grund hin der Einzelne nach der Wahrheit selbstständig forschen durfte, womit die Möglichkeit einer theilweise abweichenden Meinung immer gesetzt ist. Sollte die Liebe und sollte das Vertrauen auf die Macht der Wahrheit nicht die Hoffnung erzeugen, daß ein so in dem einen oder anderen Punkt Irrender zu der Wahrheit wieder zurückkehren werde? Sollte statt der harrenden Liebe und statt der freundlichen Widerlegung ihm nur die Drohung entgegengesetzt werden?

Wir werden später, wo wir von den einzelnen Lehren, um deretwillen Calixt angefochten wurde, zu sprechen haben, noch sehen, wie die damalige Zeit die verwerfliche Sitte, die Abweichung auch im Einzelnen sogleich mit der Drohung eines

Abfalles, deſſen man ſich ſchuldig mache, zu rügen, bis zur Roheit übte. Auch in dem hier vorliegenden Falle handelten die Gegner nicht anders. Statt ſich dabei zu begnügen, das Bedenkliche und mit den Grundſätzen der lutheriſchen Kirche Widerſprechende einfach aufzuzeigen und mit den Waffen des Geiſtes zu bekämpfen, würden ſie am liebſten den Calixt und die Seinen aus der Kirchengemeinſchaft faktiſch ausgeſtoßen haben. Und da das nicht in ihrer Macht ſtand, haben ſie wenigſtens in Worten ihn nicht anders denn als einen völlig Abtrünnigen behandelt und damit ihrer Leidenſchaft ein Genüge gethan.

Es braucht kaum geſagt zu werden, daß wir eine ſolche Procedur aufs äußerſte mißbilligen. Und gerne wollen wir annehmen, daß dieſe Maaßloſigkeit der Gegner der ſpäteren Zeit mit ein Anlaß geweſen iſt, ſich gegen dieſe Gegner und ſo entſchieden für Calixt zu erklären. Wäre nur das von ihr anerkannt worden, daß das Unrecht der Gegner nicht in der Sache, welche ſie führten, ſondern in der Weiſe, wie ſie dieſelbe führten, liege. Und hätten ſie nur nicht der Kirche und deren Princip zur Laſt gelegt, was nur den Vertretern derſelben zur Laſt zu legen war!

Cap. IV. Verwandtſchaft der Calixtiniſchen Unions-Beſtrebungen mit anderen, aus der reformirten und katholiſchen Kirche ſtammenden.

Aus dem bisher Geſagten wird nun zwar, wie wir hoffen, zur Genüge erhellen, daß es wohl eine des Streitens werthe Sache war, welche zwiſchen Calixt und ſeinen Gegnern verhandelt wurde. Die Bedeutung des Streites und die Aufregung, welche unter den orthodoxen Lutheranern Statt hatte, würde aber doch in ihrem ganzen Umfange noch nicht erkannt,

wenn wir nicht noch darauf aufmerksam machten, daß es sich hier um einen Streit handelt, welcher so alt ist, als die lutherische Kirche selbst. Es ist dieser Umstand zu wichtig, als daß wir nicht berechtigt, ja verpflichtet wären, länger bei ihm zu verweilen.

Fassen wir die Tendenz des Calixt ganz allgemein, so ist es doch die einer Union. So wenigstens muß es vom Standpunkt der lutherischen Kirche aus erscheinen. Denn wenn auch Calixt die Konfessionen da noch geschieden wissen will, wo er das Zugeständniß, daß sie in fundamento fidei einig seyen, bereits erreicht hat, so hat er doch ganz andere Gründe für das Fortbestehen der Trennung, als die sind, um welcher willen die lutherische Kirche eine solche festhält. Ihr fiele, könnte sie dem Calixt in seiner Behauptung Recht geben, aller Grund zur Trennung weg. Ihr sind also die Vorschläge des Calixt identisch mit denen einer Union.

Und zwar enthält die, welche Calixt will, nach ihrer Betrachtung für die lutherische Kirche die Zumuthung, von ihren Grundsätzen und von der in ihr zur Geltung gekommenen Wahrheit wenigstens theilweise abzugehen. Solche Zumuthungen aber sind der lutherischen Kirche nicht durch Calixt zuerst entgegengetreten. Alle die Unionsvorschläge, welche von der ersten Zeit an an sie ergingen, enthielten mehr oder weniger die gleichen Zumuthungen, und wurden aus diesem Grunde von der luth. Kirche zurückgewiesen.

Da durch eine genauere Kenntniß der Natur dieser Unions-Vorschläge die Wichtigkeit des zwischen Calixt und seinen Gegnern zur Sprache gekommenen Streites in ein helleres Licht tritt und zugleich daraus erhellt, wie die Calixtinischen Vorschläge ihrer Natur nach nicht verschieden waren von den früheren und von anderen gleichzeitigen, so wird es nicht als unberechtigte Abschweifung erscheinen, wenn wir den hier in Rede stehenden Streit mit einem kurzen Ueberblick über die

verschiedenen Unionsversuche schließen, welche theils der Zeit des Calixt vorangehen, theils in dieselbe fallen.

Die ersten Versuche wurden zwischen der lutherischen und reformirten Kirche gemacht. Da können wir aber schon wahrnehmen, daß von der ersten Zeit an, in welcher luth. und reformirte Kirche ihr Verhältniß zu einander besprachen, man über den Begriff der Union und die Bedingungen, unter welchen eine solche zu Stande kommen könne, nicht gleichmäßig dachte.

Das zeigte sich schon bei den ersten Verhandlungen, welche zwischen Luther und den Reformirten gepflogen wurden. Luther hielt aufs bestimmteste an dem Satze fest, daß die kirchliche Gemeinschaft auf keine anderen Grundlagen als auf die der Uebereinstimmung in der Lehre gebaut werden dürfte. So natürlich es scheint, daß von diesen Bedingungen ausgegangen werde, so finden wir doch bei den Reformirten diesen Satz nicht in gleichem Sinn und Umfang anerkannt. Kann denn eine Glaubensgemeinschaft nicht auch da noch Statt haben, wo man in einzelnen Lehren verschiedener Meinung ist? Wäre denn der Friede und die brüderliche Gemeinschaft nicht das Opfer werth, daß man über einzelne Differenzen hinwegsähe? Das waren Fragen, welche reformirter Seits sehr früh aufgeworfen wurden. Schon bei Oekolampad finden wir sie. Das waren auch die Gedanken, von welchen Bucer bei der Stiftung der Wittenberger Konkordie ausging. Je mehr diese Ansicht Wurzel faste, desto mehr war damit auch eine Grundverschiedenheit in der Ansicht über die Bedingungen einer Union zwischen den beiden Kirchen gesetzt. Luthers Ansicht war die, daß eine Union nur da Statt finden könne, wo man einig sey in der Lehre. Eine kirchliche Gemeinschaft wußte er auf keine anderen Grundlagen zu bauen, als auf die der Uebereinstimmung in der Lehre. Aus der Glaubensgemeinschaft also mußte nach seiner Ueberzeugung von selbst und unmittelbar die

kirchliche Gemeinschaft stießen. Er kannte keine kirchliche Gemeinschaft ohne Glaubensgemeinschaft; mit der Glaubensgemeinschaft war ihm aber auch die kirchliche Gemeinschaft gegeben. Wo es dann zu Verhandlungen mit der reformirten Kirche kam, richtete er sein Absehen nur darauf, ob nicht eine Uebereinstimmung in der Lehre zu erzielen sey. Damit meinte er aber nur, ob man sich nicht bisher nur mißverstanden habe, oder ob es nicht gelingen könne, die Andern von der Unrichtigkeit ihrer Lehre zu überzeugen. Nie aber kam es ihm dabei in den Sinn, von der Bestimmtheit der von ihm erkannten Lehre etwas nachzulassen. So wenig es in des Christen Willkühr stand, zu glauben was er wolle und er vielmehr die Lehre hinnehmen mußte, wie sie in dem göttlichen Worte sich ihm darbot, eben so wenig konnte nach Luthers Betrachtung bei der Frage nach dem Eingehen einer kirchlichen Gemeinschaft etwas nachgelassen werden von der Forderung einer Uebereinstimmung in der Lehre; eben darum nicht, weil die kirchliche Gemeinschaft erst aus der Glaubensgemeinschaft hervorgehen mußte. Luther wollte nur eine kirchliche Gemeinschaft auf Grund der Uebereinstimmung in der Lehre, und die Uebereinstimmung in der Lehre beschränkte er nicht auf diese oder jene Lehre und nahm andere davon aus. Vielmehr, ohne sich ein Urtheil über die größere oder geringere Bedeutsamkeit der einzelnen Lehre zu gestatten, hielt er einfach an dem Grundsatze fest, mit gleicher Achtung alles hinzunehmen, was aus dem Worte Gottes stammt.

Verfolgen wir aber die Grundsätze, von welchen wenigstens die unter den Reformirten geleitet wurden, welche solche Verhandlungen betrieben, so gewahren wir leicht, wie diese den eben ausgesprochenen Grundsatz Luthers nicht in gleicher Strenge festhielten. Man kann wohl sagen, und es klingt doch mehr nur wie ein Lob, ohne eines zu sein, daß das Begehren nach Beilegung des Zwiespaltes bei ihnen größer war, als bei den Lutheranern. Wir sagen, es klingt mehr wie ein Lob,

ohne eines zu ſein, weil ſie ſich immer dahin neigten, den Frieden und die Einigung durch ein Opfer zu erkaufen, welches wenigſtens theilweiſe eine Untreue gegen das Wort in ſich ſchloß, inſofern nemlich als ſie auch da den Frieden wollten, wo keine völlige Glaubensgemeinſchaft vorhanden war.

Während die Lutheraner nur nach einem ſolchen Frieden begehrten, welcher auf dem Grund der Uebereinſtimmung in der Lehre ruhte, waren die Reformirten nicht abgeneigt, wenn ein andrer ſich nicht erzielen laſſe, auch mit einem ſolchen vorlieb zu nehmen, bei dem man die Glaubensverſchiedenheit in dieſem und jenem Puncte überſähe. Die Pflicht der Nachgiebigkeit, welche in äußerlichen Verhältniſſen die Grundbedingung des Friedens iſt, wollten ſie auch auf dieſem Gebiete geübt wiſſen. Daher kam es dann, daß bei den Verhandlungen, welche gepflogen wurden, die Reformirten mehr einen Vergleich, als nur eine Erörterung im Auge hatten; kam es, daß ſie gerne die differente Lehre in unbeſtimmteren Ausdrücken zu faſſen ſuchten; daß ſie über die Auslegung, welche dieſer zu geben wäre, ſo wenig als möglich beſtimmten, damit eben in ſolcher Weiſe die Differenzen verdeckt würden. Konnte die Differenz nicht völlig beſeitigt werden, ſo ſollte ſie wenigſtens ignorirt, verſteckt werden. Dies gelang z. B. in gewiſſem Grade bei der Wittenberger Koncordie. Aber Luther ſah bald, daß nicht erreicht war, was er erreicht wiſſen wollte, nemlich eine wirkliche Glaubenseinigung. Die Einigung, welche durch die Wittenberger Koncordie zu Stande gekommen war, ſchien ihm dann eine Täuſchung, welche der Kirche bereitet war, und je mehr er Urſache hatte zu glauben, daß eine wirkliche Glaubenseinigung nicht zu Stande kommen könne, weil ihre Lehren zu verſchieden ſeyen, deſto weniger war er zu weitern Verhandlungen geneigt.

Dieſe Abgeneigtheit vererbte er dann auf die lutheriſche Kirche. Sie iſt ihr reformirter Seits gerne ſo gedeutet worden, daß ſie geringeres Begehren nach dem Frieden habe und den

Schmerz der Trennung leichter ertrage. Das Wahre an der Sache ist aber das, daß sie mehr und mehr die Unmöglichkeit einsah einen Frieden unter den Bedingungen, welche ihr die einzig wahren schienen, zu erreichen, und daß sie eine andere Weise den Frieden zu erlangen nicht glaubte wählen zu dürfen*).

Es scheint uns von großer Wichtigkeit, dies wohl im Auge zu behalten, daß die beiden Kirchen von Anfang an verschiedene Ansichten über die Bedingungen hatten, unter denen eine Union zu Stande kommen könne. Es erklärt sich daraus leicht, warum die Anmuthungen zu einer Union mehr von reformirter Seite ausgingen, ohne daß daraus der luther. Kirche ein Vor-

*) Die Grenzen der uns gestellten Aufgabe erlauben nicht, über diese Unterschiede der sich gleich in der ersten Zeit zwischen der luth. und ref. Kirche herausstellenden Betrachtungsweise mehr als Andeutungen zu geben. Treffliches und Ausführliches hierüber findet sich in dem X und XI. Capitel von Rudelbachs „Reformation, Lutherthum und Union." Unter den älteren Schriften möchten wir hervorheben: „ministerii eccles. Lubecensis theol. consideratio interpositionis s. pacificatoriae transactionis inter religionem Lutheranam ex una et reformatam ex altera parte profitentes, abs f. Duraeo his temporibus tentatae auctore Nic: Hunnio. 1641." und Dannhauers „reformirtes Salve und Friedens-Gruß, auf die Prob gestellt und mit einem treuherzigen christ. evangelischen Brüdergruß beschenkt und beantwortet. Straßburg 1658." cf. auch Calov historia syncretistica, welcher p. 1—198. ausführlich von „der Vereinigung mit den Reformirten, mit den Päbstlern, mit den Päbstlern und Calviniſten" handelt.

Ein sehr unverdächtiges Zeugniß ist gewiß das, welches Schröckh (K. G. Th. V. p. 102) in dieser Beziehung von den beiden Kirchen ablegt. „Ueberhaupt, sagt er, hat man in der reformirten Kirche dergleichen Friedensbemühungen immer weit mehr begünstigt, als in jener, schwerlich blos darum, weil in derselben mehr Verträglichkeit geherrscht hat; sondern hauptsächlich, weil in der anderen die Meinung von der Wichtigkeit des Unterschieds im Lehrbegriff beider Kirchen allgemein angenommen war." —

wurf erwächst. Und erklärt sich eben so leicht daraus, wie die lutherische Kirche mehr und mehr eine Abneigung gegen diese Anmuthungen faßte. Schien ihr eine Union nur statthaft auf Grund einer Uebereinstimmung in der Lehre, so wurde es ihr dann in der späteren Zeit, in welcher sie erschreckt und gereizt durch die kryptokalvinischen Vorgänge die Unterschiede in der Lehre genauer dargestellt hatte, immer unerklärlicher, wie reformirter Seits Unionsversuche noch parallel mit der Anerkenntniß einer großen Verschiedenheit in der Lehre gehen konnten *).

Und doch geschah dies. Gerade vom Ende des 16. Jahrhunderts an, also gerade in der Zeit, in welcher die Confessionen sich gegenseitig die ärgsten Häresien vorwarfen, trat eine Reihe von Männern reformirter Confession auf, welche mit großer Dringlichkeit eine Einigung der beiden Confessionen empfahlen. Und diese Männer waren keine vereinzelte Erscheinung. Eine große Fraktion in der reformirten Kirche und darunter gerade die bedeutendsten Gelehrten waren solchen Bestrebungen zugethan. Die Versuche gingen jetzt nicht mehr dahin,

*) Reformirter Seits wurde namentlich in den gegen die Konkordienformel gerichteten Schriften nicht nur der Unterschied, welcher zwischen der reformirten und luth. Kirche Statt finde, so scharf hervorgehoben, als es nur immer von Seiten der Lutheraner geschehen war, sondern es wurden auch den Lutheranern eine lange Reihe von Ketzereien vorgehalten. Und noch im Jahr 1640 hatte derselbe Berg, welchen wir später in enger Verbindung mit Calixt sehen, in einer Disputation zu Königsberg gegen Calov behauptet: fatemur nos Reformatos non posse vos Lutheranos pro fratribus agnoscere, quamdiu vestros errores fovetis et defenditis. (cf. Hartknoch preuß. Kirchenhistorie p. 591.) Die Lutheraner, welche solche Aeußerungen sehr fleißig zusammen trugen, folgerten daraus, daß es den Reformirten nicht um einen aufrichtigen Frieden zu thun seyn könne. cf. Hunnius διάκρισις. quaest. tertia und ejusd. ministerii eccles. Lubecensis consideratio theol. p. 48. 59. —

die einzelnen bisher als different erschienenen Lehren so aufzufassen, daß die Differenz dadurch beseitigt wurde. Man gab jetzt die Differenz zu, behauptete aber, daß dieselbe einer Einigung nicht im Wege stehe, weil sie keine fundamentale sei. Um dies aber behaupten zu können, mußte man die Bedingungen, welche zur kirchlichen Gemeinschaft erforderlich waren, ganz anders stellen.

Von keinem geschah das mehr in einer die lutherische Betrachtungsweise umkehrenden Weise als von dem Niederländischen Theologen Franz Junius.

Im Jahr 1593 gab er sein Irenicum heraus. Darin geht seine Betrachtung geradezu dahin, daß zur kirchlichen Gemeinschaft nichts weiter erforderlich sey, als daß man die hl. Schrift als Princip des Glaubens anerkenne. In dem 122. und 133. Psalm findet er die Grundzüge des Kirchenfriedens verzeichnet. Wenn es in dem ersten Vers des erstgenannten Psalms hieß: „Ich freue mich deß, das mir geredet ist, daß wir werden in das Haus des Herrn gehen", so fand er in diesen Worten nicht allein eine Aufforderung, in das Haus des Herrn d. i. in die Kirche einzutreten, sondern er glaubte, daß darin auch der Befehl Gottes liege, alle diejenigen, welche in dem Hause des Herrn wären, als in einem Glauben verbunden zu betrachten. Wer zum Hause des Herrn gehe, der habe damit den Weg betreten, auf dem er zum Heil gelangen könne. Ob er den Weg auch einhalte, darüber werde dereinst Gottes Gericht entscheiden. Bis dahin trage Gott sie in Geduld, um soviel mehr müßten wir es thun, müßten wir es auch da thun, wo wir ihn irren sähen, denn wie Gott uns vergäbe, so müßten wir den Brüdern vergeben.

Damit war also, wenn wir es dogmatisch ausdrücken wollen, nur das formale Princip, der Glaube an den göttlichen Inhalt der hl. Schrift, als die Bedingung der kirchlichen Gemeinschaft aufgestellt. Nicht erst die Uebereinstimmung in dem

Inhalt der hl. Schrift ſollte über die Möglichkeit einer kirchlichen Gemeinſchaft entſcheiden. Nur im Allgemeinen ſagt Junius, daß wer einmal die hl. Schrift als die Grundlage annehme, auf welche ſich ſein Glaube erbauen müſſe, der auch in den weſentlichſten Puncten in der Lehre mit den andern einig ſeyn werde*). Er gibt aber ſogleich ein Doppeltes zu bedenken. Einmal: der Menſch widerſpreche ſich oft ſelbſt, ſey in und mit ſich ſelbſt nicht einig: wie viel weniger dürften wir uns wundern, wenn eine Maſſe von Menſchen nicht in allen Puncten einig ſey. Dann macht er darauf aufmerkſam, wie ja

*) Irenicum de pace ecclesiae catholicae inter Christianos, quamvis diversos sententiis, religiose procuranda, colenda atque continenda: in psalmos D. 122 u. 133 meditatio Fr. Junii. Lugduni Batav. 1593. p. 134. Nam alioquin constat neminem hominem aut ecclesiam esse in terris, quae perfecte perfectionem scripturae cum rerum scriptura comprehensarum perfectione teneat sed aliquam tolerabilem inter homines constitutionem ecclesiae perfectionem humano sermone appellari et eos dici ab apostolo perfectos, qui ad aliquem usque gradum per Dei gratiam ascenderint. Eorum igitur, quorum imperfectio facit, ut ecclesiam Dei habere penes se minime videantur, respectu illius formae externae, quam scripturam s. appellamus, duo sunt genera. Nam alii scripturam et rem scripturae in fundamento tenent; alii scripturam sic tenent, ut a fundamento discedant longissime. Fundamentum appellamus s. articulos fundamentales fidei eos, sine quibus fides christ. constare non potest, cujusmodi sunt articuli de Deo . . . Qui ergo scripturam et fundamentum illud salutare tenent, quamvis in rebus singulis non aeque sit explicata illorum fides, tamen ex forma externa, quam impressit Deus, in ecclesia Dei habendi sunt. Nam quae ratio est in membro, eandem in corpore quoque ecclesiae oportet observari. Membri in fide infirmi miseremur, recte: quidni etiam corporis ex infirmitate laborantis? Dum anima in eo est, vivit: dum aliquid est vitae, anima est in eo.

Niemand hier auf Erden zu einer vollkommenen Erkenntniß gelange. So könne der höhere oder niederere Grad der Erkenntniß auch nicht das Normgebende für die kirchliche Gemeinschaft seyn.

Ueberblicken wir diese Grundsätze des Junius, so zeigt sich auf den ersten Blick, daß diese denen, von welchen, man kann sagen, die Reformatoren beider Konfessionen im Anfange ausgingen, schnurstracks zuwiderliefen. Der ganze Streit hätte sich, wenn man zu diesen Grundsätzen sich einmal bekannte, von seinem ersten Anfang an schlechthin als eine Verirrung erwiesen. Junius wollte ja die ganze der Kirche gesetzte Aufgabe nur darin erblicken, daß alle die, welche sich zu Christum bekennten, in diesem Bekenntniß und in der Liebe zu ihm einig wären und in gegenseitiger Duldung einträchtig ihre Wege gingen. Die Liebe zum Worte Gottes oder zu Christo sollte das Gemeinschaftbildende seyn. In dieser Gesinnung allein und zwar in einer Gesinnung, die wesentlich nur in Duldung und Nachsicht stünde, sollte das Kriterium der Gemeinschaft liegen.

So völlig auflösend sind nun zwar die Grundsätze der andern Männer, welche wir noch zu nennen haben, nicht. Aber es ist doch nur eine relative Verschiedenheit, welche wir bei ihnen wahrnehmen. Das haben sie alle unter sich gemein, daß sie behaupten, es seyen keine Fundamental-Unterschiede zwischen den beiden Konfessionen; daß sie geltend machen, darin eben bestehe die christliche Liebe, zu der wir alle verpflichtet seyen, daß man auch die schwachen und die irrenden Brüder trage, daß sie also die gegenseitigen Verdammungen wollen aufgehoben wissen; darin endlich, daß sie mehr auf Privatwegen die Einigung einleiten wollen, und die öffentlichen im eigentlichen Sinne kirchlichen Erörterungen, auf welche lutherischer Seits immer gedrungen wurde, zu umgehen suchten, was eben darin seinen Grund hat, daß nach ihrer Ueberzeugung keine Fundamental-Differenzen obwalteten und es eigentlich nur gelten sollte, die gereizte und unbrüderliche Gesinnung abzuwerfen. An beide

Konfessionen war also damit die Zumuthung gestellt, daß sie bei dem einzugehenden Frieden von der Voraussetzung ausgehen sollten, daß sie bisher an Lehren festgehalten hätten, welchen die ihnen bisher beigelegte Bedeutung nicht zukomme, und welchen, wenn sie auch beibehalten würden, ein anderer und ein geringerer Werth zuzuschreiben sey.

Es wird für unseren Zweck genügen, wenn wir nur diejenigen Männer nennen, welche in den Vordergrund treten*).

Vom Jahr 1606 an traten die pfälzischen Theologen auf und sprachen solche Grundsätze aus. Die zwischen den beiden Konfessionen streitigen Fragen, behaupteten sie, wären so beschaffen, daß, wie man sie auch beantworte, das Seelenheil dadurch nicht gefährdet sey. Es seyen neue Erörterungen darüber weder räthlich noch nöthig, denn die Differenzpunkte seyen klar genug herausgestellt. Neue Erörterungen würden weder Neues herausstellen, noch würden dadurch die Differenzen beseitigt werden können. Letzteres sey aber auch nicht nöthig, da die Unterschiede keine fundamentellen seyen. Alle stimmten darin überein, daß sie Christum als den einigen Grund erkennten, der gelegt werden müsse. Der Streit bewege sich nur um die Frage, was auf diesen Grund gebaut sey, ob Gold und Silber oder Heu und Stoppeln. Die verschiedene Beantwortung dieser Frage könne aber keinen Grund zur kirchlichen Trennung abgeben, denn die Einigung sey da, wo man das gleiche Fundament anerkenne. Und mehr könne man nicht begehren, da bei der Unvollkommenheit menschlicher Erkenntniß eine Uebereinstimmung aller in allen Punkten unmöglich zu erzielen sey**).

*) Eine ausführliche aber von unserer Betrachtungsweise weit abweichende Relation sämmtlicher Unionsversuche gibt C. W. Hering, in der schon früher citirten „Geschichte der kirchlichen Unionsversuche seit der Reformation bis auf unsere Zeit." 2 Bde. Lpzg. 1830 u. 38.

**) Die Schrift, welche den Titel führt: „Evangelische Kirchenbrüder-

Nicht viel anders ſprach ſich der berühmte David Pareus zu Heidelberg aus*). Auch er behauptete, daß kein fundamenteller Unterſchied vorliege. Man ſey nur verſchiedener Meinung über ſolche Dogmen, welche aus den Fundamental-Wahrheiten abgeleitet würden. Alſo nur der Bau, der ſich über dem Fundament erhebe, ſey in beiden Konfeſſionen nicht der gleiche, das Fundament ſelbſt ſey es. Was das Fundament ſey, beſage der Spruch Joh. 17, 3. Wer Gott erkenne und den, den Er geſandt,

---

ſchaft im Namen der pfälziſchen Kirche" u. 1606 anonym erſchien, habe ich mir nicht verſchaffen können. Ich citire einige Stellen daraus aus der Gegenſchrift: de pace ecclesiae evangelicae, sub praesidio Mylii resp. Polyc. Lysero. Witteb. 1607, in welcher einzelne Stellen wörtlich ausgehoben ſind. th. 106. Quaestiones, de quibus utrinque multis jam annis controvertitur, sic esse comparatas dictitant, ut sine istorum notitia multi utrinque sint salvati neque salutis ratio etiam in istis versetur. th. 134. Quicunque in fundamento salutis consentiunt, merito se fratres invicem agnoscunt, licet super fundamentum illud ab aliquibus non aurum et argentum, sed foenum et stipulae aedificentur. — th. 195. Quarta in suasione Palatina impossibilitatis est ratio, quae ex imperfectione scientiae humanae praetensa emergit. 1 Cor. XIII, 9. Ex parte cognoscimus etc. qua fiat, ut quae optari posset, sperari nunquam debeat, omnium de capitibus omnibus in religione consensio. — Außer dieſer Wittenberger Gegenſchrift erſchienen beſonders viele aus Würtemberg, deren Verzeichniß in Calov's hist. syncr. p. 48.

*) Ueber ihn cf. Bayle III. p. 2175. Sein Hauptwerk: Irenicum s. de unione et synodo evangelicorum concilianda liber votivus paci ecclesiae et desideriis pacificorum dicatus erſchien 1614 zu Heidelberg. Unter den Gegenſchriften ragen hervor: Admonitio christiana de Irenico s. libro votivo quem D. Pareus etc. per I. G. Sigwartum. Tubing 1616. u. Leonh. Hutteri Irenicum vere christianum etc. Vit. 1618. Zu ſeiner Vertheidigung auf vielfach auch von Jeſuiten ausgehende Angriffe ſchrieb P. 1616 ſeine Rede de pace et unione ecclesiarum ev., aus welcher wir citiren.

Jesum Christum, der stehe auf dem rechten Grund. Von diesem Grund, der zu legen sey, unterscheide der Apostel selbst in 1 Cor. 3, 10. den Bau, der darüber aufgeführt werde. Halte man diese Unterscheidung fest, so gehöre also zu dem Grunde der Glaube an Gott Vater, Sohn und hl. Geist. Darin seyen aber beide Konfessionen einig. Beide glaubten an Gott, daß Er sey gerecht, gütig, allmächtig; an Christum, daß er sey Gottes Sohn, Gott und Mensch, unser einiger Erlöser. Zu dem Bau aber, der darüber aufgeführt werde, gehören die Fragen, welche unter den Konfessionen streitig seyen, die Fragen über die Prädestination, die Vorsehung, die Allmacht Gottes, den Fall des Menschen, den freien Willen, die göttliche Gnade; über die Person und das Werk Christi, über die Sakramente. Es sey also nicht wahr und nur eine Verdrehung, wenn lutherischer Seits behauptet werde, man sey über den Grund nicht einig. Es sey nicht wahr, wenn den Reformirten nachgesagt werde, sie leugneten die Güte, die Gerechtigkeit, das Erbarmen Gottes. Sie behaupteten dieselbe vielmehr in gleichem Sinne wie die Lutheraner. Nur das stehe in Frage, ob durch die Lehre Augustins mehr als durch die Lehre des Erasmus und Pelagius die Lehre von der Gerechtigkeit und dem Erbarmen Gottes gefährdet werde. Eine Consequenz wäre es also erst, aus welcher den einen oder anderen Theil dieser Vorwurf träfe. Die Frage gehöre darum nicht zu den Fundamentallehren. Sie gehe die Theologen an, aber nicht die Laien, denn möchten diese diese Fragen kennen oder nicht, läugnen oder nicht, in allen Fällen werde ihr Seelenheil nicht gefährdet *). —

*) Or. p. 10. Verum est articulos, qui nominantur, plerosque vel omnes de Dei justitia, bonitate, misericordia, voluntate, omnipotentia, providentia, electione; persona et officio Christi etc. fundamentum salutis concernere. . . . Sed falsum, evangelicos de his inter se dissentire. In confessa enim

Nach dieſer Betrachtungsweiſe behauptet alſo Pareus, daß der Einigung beider Konfeſſionen kein Hinderniß im Wege ſtehe. Den Vorwurf, daß damit eine mixtura verae et falsae religionis anempfohlen werde, läßt er nicht gelten, weil er die Differenzen, welche obwalten, nicht als fundamentelle bezeichnet, ſondern zu denen rechnet, welche, weil ſie nur den Uebetbau angehen, in Liebe ſollen getragen und geduldet werden.

Die nun ſo häufig und immer dringlicher wiederkehrende Behauptung, daß keine fundamentellen Unterſchiede zwiſchen den beiden Konfeſſionen vorlägen, gab dem Nikolaus Hunnius Veranlaſſung zu einer genauen Erörterung dieſer Frage, welche er in dem von den Lutheranern hinfort ſo hoch gehal-

---

ista sunt omnibus. Lis est de consequentiis et dogmatibus quibusdam ipsorum et nostris circa illos articulos. — p. 12. Inter dissentientes in fundamento non dari unionem spiritualis fraternitatis, verum est. Verum quoque dissentientes totaliter de articulis praedictis non posse in fundamento et fraternitate convenire. Dissentientes vero in illis de una vel altera conclusione a theologis bene vel male ex scripturis deducta, non posse convenire in fundamento nec coire in fraternitate, ab adversa parte falso sumitur. Testante enim apostolo aliud est fundamentum: aliud sunt structurae super fundamentum aedificatae. Fundamentum soli prophetae et apostoli posuerunt. Structurae ab architectis theologis fundamento superaedificantur: et quidem aliae ut aurum, argentum, lapides pretiosi: aliae ut lignum, foenum, stipulae. Quales quales vero sint, non sunt ipsum fundamentum nec de fundamento sed fundamento congruae vel secus. . . . . Fides enim fundamenti et fides structurae hujus vel illius non pariter se habet. Illa omnibus salvandis, adultis, theologis et idiotis, docentibus et discentibus absolute est necessaria, quia sola salvat: ignoratio vel negatio ejus simpliciter damnat, eoque fraternitatis vinculum solvit. Ista, licet in theologis requiratur, idiotis tamen non est simpliciter necessaria: quia sola non damnat. . . .

seinen Buche: διάκρισις theol. de fundamentali dissensu doctrinae evang. Lutheranae et Calvinianae (1626) niedergelegte. Seine Absicht ging darin dahin, diesen Irenikern gegenüber zu beweisen, daß die bloße Uebereinstimmung in dem Grunde, welcher Christus sey, noch nicht hinreiche zur Begründung einer Glaubensgemeinschaft, da es sich aus den auf diesen Grund gebauten Lehren erst zeigen müsse, ob man Christum in der rechten Weise zum Führer auf dem Weg des Heils genommen habe.

Die Versuche, eine Einigung zu Stande zu bringen, gingen indeß ungestört ihren Gang fort.

Duräus, von Geburt ein Schottländer, der seit 1626 englischer Prediger in Elbing war, machte sich vom Jahr 1630 an eine solche Einigung zu seiner Lebensaufgabe. Als Genossen in diesem Werke hatte er den elsässischen Prediger Johann Mellet, einen Schweizer von Geburt.

Auch Duräus verwirft die Grundsätze, von welchen man bisher bei der Frage nach der Möglichkeit einer Einigung ausging, gänzlich. Es gibt nur eine Fundamental-Wahrheit, sagt er, das ist der Glaube an Christum, wie Er sich in der hl. Schrift geoffenbart hat. Die Gemeinde der Heiligen bilden diejenigen, welche an dieser Grundwahrheit festhalten und auf diese hin in brüderlicher Liebe sich begegnen. Es ist ein Grundirrthum, der nicht genug bekämpft werden kann, daß man andere Merkmale, an denen die Gemeinschaft erkannt werden könne, aufsucht. Am wenigsten liegen diese da, wo man sie bisher gesucht hat, in der Uebereinstimmung in allen und jeden Lehrpunkten. Was die Christen verbindet, das liegt nicht auf Seiten der Erkenntniß, sondern auf praktischem Gebiete. Das ist die Aufgabe, welche den Christen gestellt ist, daß sie Christo immer mehr gleich werden, daß sie immer geschickter werden für das Reich Gottes. Die, welche das erstreben, die bilden die wahre Gemeinde der Gläubigen, und deren Bekenntniß ist

genugsam ausgesprochen in dem Glauben an Christum. Was darüber hinausgeht, gehört in das Gebiet der Schulfragen und betrifft gar nicht die Religion selbst. Die Religion steht im Gehorsam gegen Gott, wer diesen Ihm leistet, der ist ein Frommer, ein Glied des Reiches Christi*). Zu dessen Frömmigkeit trägt es nichts bei, ob er über die unter den Konfessionen bisher streitigen Fragen so oder anders denkt. Darum eben dürfen diese bei der Frage nach der Einigung gar nicht in Betracht kommen**).

Duräus hatte gleich zu Anfang seiner Wirksamkeit Briefe englischer Bischöfe mitgetheilt, welche sich in gleichem Sinne aussprachen. Wir heben nur Einiges aus dem Brief des Bischof Davenant von Salesbury aus.

Glaubensartikel, sagt er, könne nur eine solche Lehre genannt werden, welche jeder schlechthin wissen müsse, wenn er seines Heiles gewiß seyn wolle. Glaubensartikel müßten so alt seyn als die Kirche selbst und es könnten nicht erst im Laufe der Zeit neue entstehen. Welche Lehren Fundamental-Artikel seyen, darüber gebe also schon das apostolische Symbol Auskunft. Wer dieses annehme, der gehöre der Kirche an und sey orthodox. Der Bischof gibt dann wohl zu, daß außer diesen Lehren noch viele Dogmen in hl. Schrift enthalten seyen, und mit Sicherheit aus ihr abgeleitet werden könnten, aber das Heil der Seele werde, wenn man diese nicht annehme, nur dann gefährdet, wenn auch klar bewiesen werden könne, daß sie in hl. Schrift enthalten seyen. Könne in solchen Fällen die eine Kirche die andere davon nicht überzeugen, so dürfe sie um deß-

*) Durani exercitatio de conatu suo irenico, p. 63.

**) Wir theilten hier nur die Grundzüge seiner dogmatischen Betrachtungsweise mit. Ueber seine weiteren Bemühungen, durch Conferenzen eine Vereinigung zu Stande zu bringen. cf. Bayle dict. II. 1043. Arnold, Kr.- u. Ketzergeschichte. Th. II. B. XVII. c. XI, 23 sq. u. Hering Th. II. p. 88 sq.

willen die brüderliche Gemeinschaft ihr nicht versagen. Sie dürfe dieselbe auch denen nicht versagen, welche einer Meinung zugethan seyen, welche in einigem Widerspruch mit einem Glaubensartikel steht. Es sey dann genug, wenn diese den Glaubensartikel selbst ausdrücklich bekennen, denn es widerstreite der Liebe, jemanden Schuld zu geben, er verletze den Glaubensartikel, wenn man das nur aus Konsequenzen, welche er selbst nicht zu be, ableite*). Solche seyen vielmehr als die Schwa-

*) Der Brief steht in Joh. Mellet's syndromus irenicus. Auch in der von Friedr. Ulrich Calixt herausgegebenen via ad pacem. Helmst. 1700. — Qui credit omnia, quae hoc brevi symbolo (apostolico) comprehensa habemus, vitamque Christi praeceptis conformem agere conatur, ex albo christianorum non est expungendus neque a communione cum aliis christianae cujuscunque ecclesiae membris abigendus. . . Agnosco tamen dogmata multa praeter hosce articulos in s. scripturis contineri atque ex s. scripturis per firmam consequentiam posse deduci, quae sunt cognita perquam utilia et ad profectum in theol. scientia multum conducunt: sed sub amittendae salutis aut communionis periculo tum demum tenenda sunt, cum in scripturis contineri vel ex scripturis necessario consequi manifeste declarentur et intelligantur. In hisce si qua ecclesia non potest veram suam sententiam aliis ecclesiis ita manifestam reddere, ut eas in eandem pertrahat, renunciare debet illarum erroribus, fraternae tamen communioni propter hosce errores renunciare non debet. Hisce addo, quod etiams locus aliquis s. scripturae videatur hisce ecclesiis fundamentalem articulum stabilire, aliis non videatur, non est tamen in hoc opinionum discrimine satis justa causa communionis abrumpendae, modo utraque ipsum articulum pie credat et in aliis scripturae s. locis clare et solide fundatum agnoscat. Denique et illud adjungendum, non esse impossibile, neque a bonorum christianorum officio alienum, cum illis ecclesiis communionem retinere, quae nobis opinionem aliquam sequi videntur, quae revera non potest cum fundamentali articulo cohaerere; dummodo ipsum arti-

chen zu tragen, und es wäre nur Hochmuth, wollte man solche wegen der Schwäche ihrer Einsicht als der Gemeinschaft unwürdig erklären. So ist also der Bischof der Meinung, daß zu einer Trennung der beiden Konfessionen kein Grund vorhanden sey, weil keine Differenz in wesentlichen Punkten vorliege. Er macht darauf aufmerksam, daß in ruhiger Stimmung beide Theile auch früher schon anerkannt hätten, daß in der Lehre vom Abendmal man mehr nur den Worten als dem Sinne nach verschieden sey. Von den anderen noch streitigen Lehren, wie der von der Allgegenwart des Leibes Christi, von der communicatio idiomatum gibt er aber zu bedenken, daß beide Theile doch in dem übereinkämen, was die alte Kirche darüber festsetze. So sollen also, will er, die noch bestehenden Differenzen an einer Einigung nicht hindern. Und damit der Friede trotz solcher Differenzen nicht gestört werde, ermahnt er, alle Unbilden, welche die beiden Konfessionen sich bisher angethan hätten, zu vergessen, mit dem gegenseitigen Vorwurf der Häresie aufzuhören, und über die noch bestehenden Differenzen als über einen Schulstreit so zu verhandeln, daß die Gemeinde davon nicht berührt werde.

Das aus reformirten Unionsschriften Mitgetheilte wird genügen, um zu zeigen, wie sich im Laufe der Zeit eine Richtung aufgethan hat, welche nicht sowohl, wie das früher der Fall war, die Differenzen in den Lehren auszugleichen bemüht war, damit eine Einigung Statt haben könne, sondern welche vielmehr darthun wollte, daß eine solche bereits vorhanden sey, und daß es nur ein Irrthum sey, zu glauben, daß die vorliegenden Differenzen bei der Frage nach der Einigung in Be-

culum explicite profiteantur et ambabus ulnis amplexentur. — Abhorret enim, a caritate, imo a recta ratione, ut quis propter consequentias nec intellectas, nec a se concessas putetur fundamentalem articulum negasse aut rejecisse, quem firmiter credit, explicite asserit. . .

wacht kämen. Aus dem Mitgetheilten wird zugleich genugsam erhellen, daß die neue Richtung die Grundsätze völlig beseitigen wollte, von welchen die Reformatoren bei der Frage nach der Möglichkeit einer Einigung ausgegangen waren.

Merkwürdig und doch auch leicht zu erklären ist es, wie auch unter Katholiken solche aufstanden, welche mit ähnlichen Vorschlägen zum Frieden führen zu können glaubten. Da Cassander sich vorzugsweise auf sie berief, müssen wir auch dieser Männer erwähnen.

Cassander und Antonius de Dominis sind die beiden, welche am zuversichtlichsten eine Union auch der katholischen Kirche mit der protestantischen als möglich in Aussicht stellen. Beiden erscheint das Zurückgehen auf die alte Kirche das Mittel, wodurch eine solche Einigung erreicht werden könne.

Der Erstere *) sagt, er hätte in dem Gewirre der Konfessions-Streitigkeiten sich nur dadurch zurecht gefunden, daß er die hl. Schrift in der Auslegung, welche die alte Kirche ihr habe angedeihen lassen, zu seinem Leitstern genommen habe. Ihm sey es dann gewiß geworden, daß diejenigen Lehren vor allem für wahre zu halten seyen, welche von der hl. Schrift und der Tradition bestätigt würden. Ihnen zunächst kämen diejenigen, welche von allen Kirchen gemeinsam anerkannt seyen. Eine

*) Ueber ihn cf. Arnolds Kirchen- u. Ketzer-G. Th. II. B. XVI. Cp. XXXIV. 5. Seine Hauptschriften sind: tractatus de officio pii viri in hoc ecclesiae universae, occidentalis imprimis, dissidio. 1561. Dann 1650 von Latermann wieder herausgegeben, u. de articulis religionis inter Catholicos et Protestantes controversis consultatio, welch' letztere Schrift er 1564 auf Befehl des Kaiser Ferdinand verfertigte, welcher ihn zum Behuf seiner Unionsversuche nach Wien berufen und da er durch Krankheit an der Reise gehindert war, ihn aufgefordert hatte, schriftlich seine Gedanken zu eröffnen. Da der Kaiser noch in demselben Jahr starb, so schickte sie Cassander an seinen Nachfolger Maximilian II. cf. Latermanns Vorrede zu der Schrift de officio etc.

vierte Reihe von Lehren bildeten aber diejenigen, welche, ohne gleich klar in hl. Schrift und in der Tradition enthalten zu seyn, doch in den späteren Zeiten, zumal von der occidentalischen Kirche seyen angenommen worden. Diese letzteren will er von den erstgenannten unterschieden wissen. Für sie, sagt er, solle man nicht gleich eifrig Parthei nehmen. Man solle, wenn die Meinungen gelehrter Männer darüber verschieden wären, jedem seine freie Meinung darüber lassen. Beträfe es Lehren, welche wider die hl. Schrift und die Tradition in der spätern Zeit aus Unwissenheit oder Irrthum sich eingeschlichen hätten, so hätte man sie zwar zu meiden, christlicher Klugheit aber sey es gemäß, einen Streit darüber da zu vermeiden, wo keine Aussicht vorhanden wäre, etwas auszurichten.

Dieß gilt von den Lehren. Was dann die Ceremonien und die Disciplin anlangt, so unterscheidet er in folgender Weise. Die von Christo eingesetzten Ceremonien, die Sakramente, will er genau nach der Vorschrift Christi beobachtet wissen. Er gesteht aber auch den Aposteln und deren Nachfolgern das Recht zu, über die Verwaltung dieser Sakramente neue Ordnungen in der Kirche einzuführen, welchen auch wir uns zu fügen hätten. Daß sich nun in Beziehung auf diese Irrthümer und Mißbräuche eingeschlichen hatten, stellt er nicht in Abrede. Er warnt aber vor einem doppeltem Abwege. Der eine wäre der, wenn man zu heftig gegen solche Ordnungen verführe, welche immerhin geduldet werden könnten. Der andere der, wenn man eine blinde Liebe zu ihnen hätte.

Nach diesen Vorbemerkungen wendet sich Cassander zu seiner, der katholischen Kirche. Er findet, daß sie die hl. Schrift zu ihrer Grundlage habe, die apostolische Lehre in den Fundamentalartikeln festhalte, die Sakramente dem größeren Theil nach wenigstens so beobachte, wie sie von Christo seyen eingesetzt worden, und sie in ihren Ceremonien und Gebräuchen das Bild der alten Kirche an sich trage. Darum hält er sie für

die wahre Kirche, wenn er gleich nicht läugnen will, daß der alte Glanz vielfach verblichen und sie von vielen Fehlern entstellt ist. Er ist ihr von Herzen zugethan, meidet aber ihre Irrthümer. Nichts destoweniger will er diejenigen nicht verdammen, welche auf Grund der apostolischen Lehre in manchem von der Lehre der Römischen Kirche abweichen und in den Ordnungen manches zum Besten der Kirche ordnen. Er erkennt auch diese als wahre Glieder an dem Leibe Christi an. Nur das mißbilligt er höchlich, wenn sie der Römischen Kirche um der Irrthümer willen, welche sie in ihr wahrgenommen haben, nachsagen wollen, daß sie von der Kirche selbst abgefallen sey, wie er hinwiederum an den Leitern seiner Kirche es mißbilligt, daß sie gar keinen Irrthum und Flecken zugestehen wollen und darum gar nicht Hand anlegen zur Abhülfe dieser Uebelstände. Man dürfe nicht behaupten, sagt er, daß da schon ein Abfall von der Kirche Statt gefunden habe, wo irrthümliche Meinungen und falsche Kulte sich vorfänden. Denn von der Reinheit der Lehre und der Sitten abfallen, sey noch etwas anderes als von der Kirche selbst abfallen. Letzteres könne man nur da sagen, wo man das Fundament, welches Christus ist, verlassen habe. Ersteres finde aber auch schon da Statt, wo man nur auf das Fundament nicht mit dem rechten Material weiter gebaut habe. Damit sey aber eben noch kein Abfall von dem Fundamente selbst gesetzt. Ein Bach könne in seinem Laufe viel Unreines in sich aufnehmen, sein Zusammenhang mit der Quelle höre darum doch nicht auf. — Cassander sucht das auch noch in anderer Weise deutlich zu machen. Die Kirche, sagt er, ist das Haupt und der Leib Christi. Vom Haupte sagt man sich los durch eine falsche der hl. Schrift widersprechende Lehre. Vom Leibe aber nur, wenn man der Liebe absagt. Diejenigen also, welche an dem Fundamente, an Christo, an dem Haupte festhalten und durch das Band der Liebe und des Friedens mit dem Leibe verbunden sind, die sind als Glieder

der Kirche zu betrachten. Die dürfen auch da nicht als Schismatiker bezeichnet werden, wo sie in einigen Lehren und Gebräuchen abweichen*). Nur dann würde sie Cassander so nennen, wenn sie die anderen, welche an den von ihnen verworfenen Lehren noch festhalten, nicht als Glieder der Kirche gelten lassen und die kirchliche Gemeinschaft mit ihnen abbrechen. Er also läßt als Glieder der Kirche alle die gelten, welche an der apostolischen Lehre, wie sie in dem apostolischen Symbol niedergelegt ist, festhalten und nicht durch ein gottloses Schisma sich von der Gemeinschaft der Kirche lossagen. Der Unterschied in weiteren Meinungen und Gebräuchen hindert ihn nicht. Er hält es darum weder mit denen, welche, indem sie sich an die Reformation anschließen, den Zustand der Römischen Kirche für so verderbt erklären, daß sie dieselbe nicht mehr als Kirche anerkennen, noch mit denen, welche in seiner, der Römischen Kirche, gar keine Irrthümer und Flecken zugeben und den Pabst nicht nur über die Kirche sondern auch über die hl. Schrift stellen. Zu dem geringen und fast verborgenen Häuflein derer fühlt er vielmehr sich hingezogen, welche, in welcher Kirche sie auch leben, keiner so zugethan sind, daß sie nicht das, was in anderen Kirchen wahr und dem katholischen Glauben gemäß ist, anerkennen und er ist gewiß, es würde, wenn alle dieser Gesinnung wären, bald Eintracht und Friede in die Kirche zurückkehren. So Cassander.

*) Cass. de officio etc. etc. edit. Laterm. p. 16. Ecclesia Christi caput est et corpus. A capite non receditur, nisi per falsam et scripturis s. dissentaneam de capite Christo doctrinam: a corpore vero non per quamvis ritúum et opinionum diversitatem sed per solam caritatis defectionem. Quare, . . qui recta sententiâ de Christo capiti jungentur, et caritatis et pacis vinculo, etiamsi opinionibus quibusdam et ritibus discrepent, reliquo ecclesiae corpori connectuntur, nullo modo ut schismatici et ab ecclesia alieni habendi sunt. . .

Hören wir noch, wie Antonius de Dominis*) das Verhältniß der Konfessionen auffaßt. Er bekennt sich selbst zu der Ansicht des Cassander. So werden wir wenige Unterschiede wahrnehmen.

Er findet in allen Kirchen die gleichen wesentlichen Fundamentallehren. Eine Häresie im eigentlichen Sinne findet er in keiner. Durch diejenigen Lehren aber, welche, weil sie nicht mit gleicher Zweifellosigkeit aus der hl. Schrift erhoben werden können wie die Fundamentallehren, gegenwärtig streitig sind, sollte man nach seiner Ueberzeugung sich in der Liebe und Einigung nicht stören lassen. Er ist nemlich der Meinung, daß die hl. Schrift zwar alles das, was man zum Heile schlechthin wissen muß, klar enthalte, in vielen anderen Punkten aber dunkler rede. Diese Punkte gingen aber dann nicht sowohl den Glauben als die theologische Gelehrsamkeit an und kämen darum bei der Frage nach Einigung nicht in Betracht. Hier hätte man sich an die Lehren zu halten, welche zu glauben schlechthin für jeden nothwendig wären, welcher seines Heiles gewiß seyn wolle**). Diese aber findet er bereits in der alten Kirche verzeichnet. Deren Symbole bilden nach seiner Behauptung die Grundlage aller Einigung. An sie hätten wir uns zu halten

*) Antonius de Dominis, früher Erzbischof von Spalatro, gab zwar sein großes Werk de republica ecclesiastica libr. X, in welchem auch seine Unionsgedanken niedergelegt sind, als Protestant heraus, denn er floh im J. 1616 aus Italien und trat in London zum Protestantismus über. Im J. 1622 schwor er aber den protestantischen Glauben in Rom wieder ab.

**) De republ. eccles. lib. VII. c. XII. 108. Dogmata fidei essentialia et fundamentalia ex utraque parte eadem sunt. Neutra pars ulla vera haeresi est contaminata. Dissensiones circa disputabilia et nondum sufficienter definita aut nec unquam fortasse definibilia caritatem et unionem abrumpere neque jure possunt neque debent, cum in his cuique liceat in suo sensu abundare. . .

und nicht an die Symbole neuerer Zeiten, welche so vieles enthielten, was nur unter den Theologen kontrovers sey. Daß gegenwärtig jede Konfession zunächst auf die Symbole ihrer Kirche sich berufe, hält er für die hauptsächlichste Ursache der heutigen Wirren, denn in ihnen sey so vieles enthalten, was nur den Zweck habe, die Uneinigkeiten, welche in dieser Partie katarkirche entstanden seyen, rege zu erhalten. Dieß gehe aber die allgemeine Kirche nicht an und sey nur eine Privatmeinung, welche der Kirche nicht könne aufgedrungen werden, weil es sich da nicht um den Glauben selbst handle *).

Dominis will also, daß auf Grund der Symbole der alten Kirche die Einigung Statt finde. In allen den Lehren, welche in den Symbolen der alten Kirche nicht berührt und welche jetzt streitig seyen, solle man gegenseitige Duldung üben.

---

*) Ibid. 112. Ponantur articuli quoad ipsorum simplex quod sit: nihil vero addatur circa ipsorum, quomodo sit: si illud neque in scriptura neque in traditione clarum habeatur. 113. Igitur confessiones illae longae, copiosae et multarum theol. disputationum decisionem continentes, pro symbolis, regulis et formulis fidei neque haberi recipive possunt neque proponi debent. Illae enim utcunque ad dissidia in una ecclesia particulari comprimenda nuper per singulas ferme ecclesias reformatas coeptae sunt edi, sunt tamen et semper erunt schismatum causa potissima. Quis enim adeo rudis ingenii est, qui velit privatorum doctorum privatis opinionibus intellectum suum alligare, ubi fidei certitudinem nullam habet? . . . . . Si confessio Augustana pro articulis indubitatis fidei non proposuisset tam multa, quae ad articulos fidei vere non pertinent, sed in theologicis duntaxat versantur opinionibus, in concilio Tridentino non fuisset adeo et tam inutiliter laborandum. . Confessio fidei ad paucos fundamentales articulos redigi debuisset, caetera liberis disputationibus erant relinquenda, quaecunque fundamentalibus articulis non obessent. Satis unitam ecclesiam catholicam detinent antiqua symbola. . . .

Daß man bloß übersehen, darin findet er den Grund des unheilvollen Schismas. Er gibt zu, daß in die Kirche viele Irrthümer und Mißbräuche sich eingeschlichen hätten, aber keine Häresien. Darum findet er es unrecht, daß von ihnen so viel Aufhebens gemacht worden sey. Er findet es zwar ganz Recht, daß Luther wider sie geeifert habe, aber er tadelt, daß er es so streng damit genommen, und tadelt es noch mehr, daß er viele Lehren und Meinungen für Glaubensartikel erklärt, während sie es doch nicht seyen. Dadurch habe Luther die Papisten herausgefordert, dem Extrem ein Extrem entgegenzusetzen und wiederum, gleichsam zur Vergeltung, solche Lehren als eigentliche Häresien zu verdammen. So hätte man auf beiden Seiten das rechte Maaß überschritten.

Er ist der Meinung, daß die Reformation, an sich recht und gut, zu weit gegangen sey. Eigentlich seyen es nur wenige Punkte gewesen, gegen die sie sich zu richten gehabt hätte. Die meisten Fehler der Kirche vor der Reformation seyen in der Gesinnung gelegen, über diese habe Gott allein zu richten. Die Mißbräuche aber in den Riten seyen zum geringsten Theil der Art, daß sie schlechthin müßten abgeschafft werden, und jedenfalls stehe es ja in der Macht des Einzelnen, sich ihnen zu entziehen*). Dominis kann es daher nicht genug beklagen, daß so ohne Grund eine so gewaltige Entzweiung Statt gefunden habe. Beide Kirchen hätten, was die Grundlehren an-

*) Ibid. 119. Reformatio utilis est et necessaria, sed magna cum cautela facienda, ne schisma omni deformatione pejus et perniciosius ecclesiam dividat. Essentialis reformatio in paucis consistit, quae sine schismate in se quaeque ecclesia sive etiam quisque privatus corrigere potest, etiamsi plurimi corrigi nolunt. Quae enim corrigenda sunt apud nos maxima ex parte in sola directione intentionis consistunt, quam intentionem solus Deus videt et vel approbat vel reprobat et ecclesia non judicat de occultis.

lange, einen Glauben, darum auch eine Religion. Der wahren Einigung stehe nichts im Wege, als daß man sich entschließe, gegenseitig die Meinungen zu dulden, welche außerhalb des Gebiets der eigentlichen Glaubenslehren lägen. —

Die mitgetheilten Auszüge aus den Schriften dieser unionistisch gesinnten Männer werden hinreichen, uns die Grundlagen klar zu machen, auf welche sie die Union bauen wollten.

Es wird uns nicht entgangen seyn, daß es genau genommen bei allen ein und derselbe Grundgedanke ist, von welchem sie ausgehen. Sie wollen die Unterschiede, welche in der Lehre unter den Konfessionen vorliegen, als unwesentliche und gleichgültige betrachtet wissen. —

Es war dieß ein nahe liegender Gedanke. Die Unterschiede in der Lehre waren im Laufe der Zeit so scharf herausgebildet worden, daß damit auch mehr und mehr die Aussicht einer Verständigung in diesen Lehren schwand. Wollte man die Trennung doch beseitigen, was blieb da anderes übrig, als der Versuch, dem Unterschied in der Lehre die Bedeutung abzusprechen, welche ihm bisher beigelegt wurde? Und wollte man dann doch noch ein Gemeinsames in der Lehre auffinden, so mußte man auf die Zeit zurückgehen, welche vor der Trennung lag und auf die Zeit in der Kirche, in welcher noch kein Streit vorlag. Man mußte mit anderen Worten die Streitpunkte, durch welche die Trennung veranlaßt worden war, fallen lassen und damit die Ursachen, um deretwillen man sich getrennt hatte, als unzureichende bezeichnen.

Das sind, wie wir gesehen haben, die Gedanken, auf welche es bei allen diesen Männern hinausläuft. Daher bei allen die Unterscheidung zwischen wesentlichen und unwesentlichen Lehren, zwischen Fundamentalartikeln und theologischen Meinungen: daher bei allen die Zurückziehung auf das apostolische

Symbol, als in welchem alle wesentlichen Glaubensartikel verzeichnet seyen. Wo das noch nicht ausreichen wollte, um das theologische Gewissen zu befriedigen, da brachte man dann den Frieden in Erinnerung, dessen Erlangung dem Christen die Pflicht der Nachgiebigkeit auferlege. Ob dann die Einen nur eine Toleranz, die Anderen eine wirkliche Union damit bezwecken wollten, das war der Sache nach ziemlich gleich, da in beiden Fällen der Lehre die ihr bisher beigelegte Bedeutung abgesprochen wurde.

Aus dem Gesagten sehen wir aber auch, daß es im Wesentlichen die gleichen Gedanken sind, von welchen Calixt ausgeht, und daß uns durch ihn eigentlich nichts Neues entgegentritt.

Es hat von der ersten Zeit der Trennung an nicht an solchen Männern gefehlt, welche sich der Befürchtung nicht erwehren konnten, daß der Grund der Trennung kein nothwendiger gewesen, daß er nicht sowohl in der Sache selbst gelegen und durch ein anderes gegenseitiges Verhalten hätte vermieden werden können. An diese Männer reiht auch Calixt sich an und ist so das Organ einer Meinung, welche sich von der ersten Zeit der Trennung an erhoben und als ihr Schatten ihr nachgefolgt ist. Er hat nur das vor seinen Vorgängern voraus, daß er seine Gedanken allseitiger theologisch entwickelt.

Es ist nun begreiflich, wie dieser Umstand gerade, daß Calixt einen Versuch macht, gegen welchen die lutherische Kirche von ihrem ersten Anfang an als gegen einen ihre Principien gefährdenden zu Felde liegt, ihm eine noch weniger günstige Aufnahme verschafft, und es wirkte in der That vieles zusammen, was uns die Aufregung, welche gegen Calixt Statt hatte, erklärt.

An sich schon betrachtete die lutherische Kirche, wie wir wissen, Versuche dieser Art als ihren Principien widerstreitend und sie anfechtend. Je mehr sich dieselben mehrten, desto un-

ruhiger wurde sie. Und sie hatte in der That Grund zu solcher Unruhe, da solche Versuche in der damaligen Zeit vielen Anklang fanden und es immer schwerer hielt, diesen Gelüsten gegenüber das gute Recht, aus dem eine Zurückweisung solcher Versuche hervorging, zu erweisen. Die Neigung, ein besseres Verhältniß unter den Konfessionen zu erzielen, überwog so sehr, daß die Versuchung immer allgemeiner wurde, auch auf Kosten der Bedeutung, welche bisher der Lehre zugeschrieben wurde, zum Ziele zu gelangen. Allen denen, welche Luthers Princip, wornach er mit eiserner Festigkeit daran hielt, daß eine Einigung nur aus der Uebereinstimmung in der Lehre hervorgehen dürfe, nicht in ihrem vollen Umfang zu würdigen verstanden, empfahlen sich die jetzt gehörten Ermahnungen, daß man durch einiges Nachgeben die Eintracht befördern solle, um so leichter als eine Tugend christlicher Milde, als in der damaligen Zeit die lutherischen Theologen allerdings die wahre christliche Milde so sehr an sich vermissen ließen. Bis jetzt konnte die lutherische Kirche solche Versuche immer noch als eine Versuchung betrachten, welche von außen an sie herantrete.

Um so betroffener war sie, als jetzt ein Theologe aus ihrer eigenen Mitte auftrat, der diesen Versuchen das Wort redete und dieselben noch dazu auf die katholische Kirche ausdehnte.

Zur Mehrung der Aufregung trug dann der Umstand kein Geringes bei, daß, da die luth. Kirche diese Versuche von jeher als solche betrachtet hatte, welche aus dem reformirten Princip hervorgingen, es ihr jetzt schien, als ob ihr dieselbe Gefahr wieder nahe, welche sie von der Zeit des Kryptokalvinismus an abzuwehren gesucht hatte. Wie es damals galt, das Andringen reformirter Betrachtungsweise an die luth. Kirche abzuwehren, so schien ihr jetzt dieselbe Aufgabe gesetzt. Und wie die Gereiztheit der Lutheraner gegen die Reformirten von jeher ihren Grund weniger in den differenten Dogmen als in diesem Andringen hatte, so mehrte sie sich auch jetzt aus den gleichen Ursachen.

So galt also Calixt nicht allein als ein Mann, welcher falsche Unionsvorschläge seiner Kirche machte, sondern auch als ein solcher, welcher mit den Gegnern sich verbindend dem reformirten Princip den Sieg über das lutherische zu verschaffen suchte. Aus dem Humanismus, welchem man, wie wir wissen, von jeher eine Hinneigung zum reformirten Princip Schuld gegeben hatte und mit welchem man ja auch den Calixt in Zusammenhang wußte, erklärte man die Neigung des Calixt zu dem reformirten Princip. So wurden durch die Vorschläge des Calixt alle alten Feindschaften wieder rege, und schien es den Wortführern in der lutherischen Kirche, daß sie die Sache ihrer Kirche gegen Angriffe zu schützen hätten, welche von außen und von innen gegen sie gerichtet waren. —.

Cap. V. Die weiteren Lehrstreitigkeiten.

In den vorhergehenden Abschnitten haben wir uns bemüht, die Bedeutung, welche der synkretistische Streit für Theologie und Kirche hat, aufzuzeigen, und glauben damit die Hauptarbeit gethan zu haben. Es bleibt uns nur noch übrig, die Streitigkeiten, welche sich über einzelne Lehren erhoben, zurecht zu legen. Daß deren sehr viele und welche es waren, wissen wir schon aus dem Abschnitte, welcher von dem äußeren Verlauf der Streitigkeiten handelte. Erst war es Buscher, welcher dem Calixt in einer Reihe von Lehren Häresien vorwarf. Dann entspann sich der heftige Streit über die Trinitäts-Lehre und die Lehre von den guten Werken. Latermann und Dreier lieferten auch ihren Beitrag und gleich einem Waldstrom wuchsen die Vorwürfe, daß zuletzt in dem consensus repetitus 85 Häresien verzeichnet waren, deren die Calixtiner sich schuldig gemacht haben sollten.

Müßten wir den einzelnen Lehren, welche hier in den Streit kamen, die Bedeutung beilegen, welche die Gegner

haben beigelegt haben, so läge mir eine lange Arbeit vor mir. Diese formulirten aus ihnen einen zweiten Anklagepunkt gegen die Calixtinische Richtung. Wie ihnen die Calixtiner wegen ihres Synkretismus als von der lutherischen Kirche abgefallen erscheinen, so finden sie den zweiten Grund, warum sie dieselben des Abfalls anklagen, in den vielen Abweichungen vom luth. Lehrbegriff, welche sie sich haben zu Schulden kommen lassen.

Wir müßten uns die ganze Betrachtungs- und Verfahrungsweise der damaligen Zeit aneignen, wollten wir von diesen einzelnen Abweichungen das gleiche Aufheben machen, wie die Gegner thun. Davon sind wir aber, wie sich von selbst versteht, so weit entfernt, daß wir vielmehr in dieser Weise gerade eine arge Verirrung erblicken, in welche die Gegner gerathen sind.

Den Abweichungen selbst können wir nur eine geringe Bedeutung beilegen. Nach unserer Betrachtungsweise sind sie, wie wir das in einem früheren Abschnitte schon angedeutet haben, meist nur natürliche Erzeugnisse der uns bereits bekannten Richtung des Calixt, zu Folge welcher er gegen den recipirten Lehrbegriff eben so gleichgültig ist, als die lutherische Kirche einen Werth auf denselben legt. Kennen wir so die Ursachen, aus welchen diese Abweichungen hervorgehen, so können wir kein Interesse haben, die Streitigkeiten, welche sich daran geknüpft haben, im Einzelnen zu verfolgen, zumal dieselben eben so unerquicklich als an sich unerheblich sind.

Wichtiger aber ist es, den Ursachen nachzugehen, um derentwillen die Gegner ein so großes Aufheben von diesen einzelnen Abweichungen machen, denn das gibt uns die beste Gelegenheit, einen Einblick in die Natur des ganzen Streites zu thun, und beides, das Recht und das Unrecht, welches auf beiden Seiten liegt, genauer kennen zu lernen. Es wird sich zeigen, daß Calixt seinen Gegnern zuerst ein Recht zur Klage gegeben hat, indem er mit seinen Abweichungen gegen eine

Eigenthümlichkeit der lutherischen Kirche verstieß, an welcher diese aus wohlbegründeten Ursachen festhielt, daß aber die Gegner in Folge einer argen Uebertreibung dieser an sich wohlberechtigten Eigenthümlichkeit ihr Recht wieder aus den Händen gegeben haben.

Fragen wir zuerst, was das für eine Eigenthümlichkeit der lutherischen Kirche ist, gegen welche Calixt verstoßen hat? Es ist diese so vielfach und doch mit Unrecht angefochten worden und die Kenntniß derselben ist zum Verständniß des Verhältnisses, in welchem nicht nur Calixt, sondern auch die ganze humanistisch-melanchthonianische Richtung und die reformirte Kirche zur lutherischen stehen, so wichtig, daß wir wohl Ursache haben, sie genauer ins Auge zu fassen.

Die Eigenthümlichkeit, welche wir meinen, ist die, daß die lutherische Kirche nicht nur an sich auf die reine Lehre dringt, sondern auch die Beibehaltung der recipirten Lehre ihrem Ausdruck und ihrer Fassung nach mit Sorgfalt überwacht. Dieß ist es, was ihr mehr zum Vorwurf gemacht worden ist, als hätte geschehen sollen. Denn auch der alten Kirche waren Ausdruck und Fassung nichts weniger als gleichgültig. Der gerade gewählte Ausdruck enthielt die nothwendig gewordene Antithese gegen die Häresie, welche durch denselben ausgeschlossen werden sollte. Es war nicht immer leicht geworden, eine Fassung der Lehre zu finden, durch welche dieß erreicht wurde. Um so nothwendiger war es, dieser auch treu zu bleiben und sie nicht ohne Noth wieder zu verlassen. Die jetzt gewählte Fassung enthielt das Bekenntniß der Kirche gegenüber der Häresie, der Sinn, der damit verbunden wurde, war der der Gemeinde bekannte. Wurde die Lehre in dieser Fassung vorgetragen, so waren Irrungen vermieden. Wäre der recipirte Ausdruck mit einem anderen vertauscht worden, so hätte die Gemeinde an dem, welchen die Lehre in anderer Fassung vortrug, irre werden können.

und auch die Häresie hätte denen Anlaß nehmen können, wieder einzudringen.

In der lutherischen Kirche lagen aber noch stärkere Gründe vor, welche ihr die Beibehaltung der einmal recipirten Fassung wichtig machte. Man wird im allgemeinen schon zugeben, daß je genauer die Erkenntniß, welche man ins Wort fassen, und je feiner der Irrthum ist, welchen man ausschließen will, desto schwerer auch eine Mannigfaltigkeit des Ausdrucks dafür wird. So dürfte schon um deßwillen in der lutherischen Kirche ein größerer Nachdruck auf die Beibehaltung des einmal gewählten Ausdrucks gelegt worden, da in ihr doch in der That ein solcher Fortschritt genauerer Erkenntniß vorliegt. Dazu kommen aber noch die besonderen Umstände, durch welche die Fassung des lutherischen Lehrbegriffs bedingt war. Die Feinde, welche nach Abgabe der Augsburger Konfession im Schooße der lutherischen Kirche auftauchten, waren der Art, daß es der Kirche selbst keine geringe Mühe machte, den rechten Ausdruck zu finden, durch welchen sie die Meinung, welche sie mit ihrer Lehre verband, so bezeichnete, daß jede irrthümliche Auslegung dadurch vermieden wurde. Wir erinnern nur an den Streit über die Lehre von den guten Werken. Und eben so trieb das Verhältniß zur reformirten Kirche zu einer genauen Festsetzung des Lehrbegriffs. Denn diese suchte bei den Lehren, welche zwischen den beiden Kirchen zur Sprache kamen, den Ausdruck, welchen die lutherische Kirche zur Bezeichnung ihrer Lehre gewählt hatte, sich auch anzueignen und verband doch einen andern Sinn damit. Diesem Uebelstande konnte nur durch eine sorgfältig gewählte Fassung der Lehre gewehrt werden, und diese Bedürfnisse waren es hauptsächlich, welchen die Konkordienformel ihre Entstehung verdankt. Man wollte dem ferneren Eindringen des Kryptokalvinismus wehren und wollte durch eine feststehende Lehrnorm die andern

Irrungen, welche in der lutherischen Kirche zur Sprache gekommen waren, ausschließen.

Hatte man aber einmal die Ueberzeugung gewonnen, daß durch diese einmal gewählte Fassung die Gemeinde am besten vor dem auf sie eindringenden Irrthum gewahrt wurde, so war es auch natürlich, daß man insbesondere an die Lehrer der Kirche die Anforderung stellte, daß sie dieser in der Kirche einmal recipirten Norm gemäß lehrten. Sie sollten auch die **usitatas phrases et dicendi formulas**, welche einmal Bürgerrecht erlangt hatten, beibehalten, und überhaupt, wie man sich ausdrückte, cum matre ecclesia reden. Und auch das war nicht zu verwundern, daß man mit einer gewissen Aengstlichkeit darüber wachte. Denn man hatte oft schon die Erfahrung machen müssen, daß sich hinter der Weigerung, die recipirte Fassung beizubehalten, eine abweichende Meinung barg. So kam es denn, daß die Einhelligkeit mit der einmal recipirten Lehrform das Schiboleth wurde, an welchem man die Orthodoxie des Lehrers erkennen wollte.

Mit der Konkordienformel war also allerdings die Tendenz gesetzt, eine gewisse stereotype Lehrnorm zur Geltung zu bringen, und Neuerungen in der Theologie fern zu halten. Und diese Tendenz bekannte man auch in aller Unbefangenheit. Die um diese Zeit erschienenen **corpora doctrinae** enthalten genaue Vorschriften für die Lehrer und schärfen ihnen ernstlich nicht nur die Beibehaltung der reinen Lehre im allgemeinen ein, sondern auch die Beibehaltung der recipirten Lehrnorm, denn man wollte eine Einhelligkeit in der Lehre und der Lehrform erzielen, damit die Gemeinde, unbehelligt von allen Mißverständnissen, in der errungenen Erkenntniß recht fest gegründet werde. Man hatte überhaupt seit der Konkordienformel angefangen, nachdem die Konfessionen sich so entschieden auseinander gesetzt hatten, in Lehre und Kircheneinrichtung den konfessionellen Charakter recht bestimmt auszuprägen, so daß man von Luthe-

ganz an seiner ganzen Eigenthümlichkeit erkannte, wie das Glied einer Familie an seinem Familiencharakter. Und es geschah auch das noch ganz arglos. Es war nur die natürliche Folge der Ueberzeugung, von der man durchdrungen war, daß der Wahrheit, welche man im Unterschiede von den anderen Konfessionen besaß, eine Lebengestaltende Kraft einwohne.

War dieß die Richtung der lutherischen Theologie von der Zeit der Konkordienformel an, so sehen wir leicht, daß schon an diesem Punkt Irrungen mit Calixt unvermeidlich waren. Dieß schon darum, weil Calixt von Haus aus jener Fraktion angehörte, welche sich der Annahme der Konkordienformel geweigert hatte. Mit der Verwerfung derselben war es aber jener Fraktion nicht allein um einen Widerspruch gegen das Dogma von der omnipraesentia carnis Christi zu thun, wenn auch dieser Punkt äußerlich am meisten hervorgehoben wurde, sondern der Widerspruch galt der ganzen Lehrentwicklung. Gerade mit den endlichen Bestimmungen, welche die Konkordienformel den zum Streit gekommenen Lehren hatte angedeihen lassen, und mit der schroffen Abgrenzung, welche dadurch Statt gefunden hatte, war sie nicht ganz zufrieden. Sie hätte namentlich eine andere Auseinandersetzung mit der reformirten Kirche gewünscht, und hätte gewollt, daß in den streitigen Lehren dem Einzelnen eine größere Freiheit gelassen und kirchlich darüber weniger bestimmt würde. Natürlich, daß wenn diese Fraktion schon mit den Principien, von welchen die Konkordienformel ausging, so wenig einverstanden war, sie mit den Anhängern der Konkordienformel auch das Interesse für die Wahrung der kirchlich recipirten Lehrnorm und der specifisch lutherischen Eigenthümlichkeiten nicht theilte. Die Abneigung dagegen war es ja, welche die Melanchthonianisch-humanistische Richtung mit den Reformirten gemein hatte, und von woher die erstgenannte Richtung in den Verdacht des Calvinismus kam.

Diese Abneigung hatte denn auch Calixt, und so gab

er schon dadurch Anstoß. Noch mehr gab er aber einem solchen in dem Maaße, als er die ihm eigenthümliche Richtung weiter ausbildete. Diese kennen wir schon aus einem früheren Abschnitte und wissen von daher, wie Calixt, weil er in der specifisch lutherischen Lehre nicht die eigentlichen Glaubenssätze enthalten sieht, so wenig das gleiche Gewicht auf die Beibehaltung der Lehrnorm legt, daß er vielmehr lieber auf die Fassung, welche er in der alten Kirche vorfindet, zurückgeht. Wir haben gesehen, wie ihn seine Richtung gerade dahin treibt, das den Konfessionen Eigenthümliche zurücktreten zu lassen, und das ihnen Gemeinsame hervorzuheben; wie er es auch liebt, gerade das in den anderen Konfessionen sich Vorfindende wo nur immer möglich anzuerkennen, und wie er sich so eine gewisse Freiheit der Bewegung herausnimmt, wornach er sich über die von der strenglutherischen Richtung festgehaltenen Rücksichten gänzlich hinwegsetzt, und die Schranken, welche die lutherische Kirche zwischen sich und den anderen Konfessionen gezogen hat, da und dort keck durchbricht; eine Freiheit, von der wir uns eher wundern müssen, daß er nicht mehr von ihr Gebrauch macht. Daraus entstehen dann die Abweichungen in einzelnen Lehren und Ausdrücken, und entsteht die oft nur scheinbare Annäherung an den Lehrbegriff der anderen Konfessionen, welche Anlaß zu einer Reihe einzelner Streitigkeiten gibt.

So ging also hier in Folge dieser Richtung von Calixt eine Verletzung der der luth. Kirche besonderen und von ihr so weit mit Recht festgehaltenen Eigenthümlichkeiten aus. Er hatte Anlaß gegeben zur Klage, und es wäre zu jeder Zeit in der lutherischen Kirche seine Weise in Anspruch genommen worden. Wie viel mehr aber mußte das in einer Zeit geschehen, in welcher dieses von uns jetzt auseinandergesetzte Interesse der luth. Kirche lange nicht mehr mit ganz gesundem Sinne vertreten wurde.

Hier ist der Ort, wo wir der Verirrung gedenken müssen, in welche die Theologen unserer Periode gerathen sind.

Wenn wir bisher geltend zu machen gesucht haben, daß die luth. Kirche ein Recht hatte, mit Sorgfalt und Strenge über ihren Lehrbegriff nach Form und Inhalt zu wachen, so verkennen wir damit nicht, daß von Anfang an darin für die luth. Kirche doch auch eine Versuchung lag; die nemlich, die Strenge des Festhaltens zu übertreiben und einen ungebührlichen Werth darauf zu legen. Und sie fing früh an, dieser Versuchung Raum zu geben. Es ist eine nicht abzuläugnende Thatsache, daß die stetigen Anfechtungen, welchen der Lehrbegriff der lutherischen Kirche ausgesetzt war, und daß namentlich der mißlungene Versuch, durch die Konkordienformel zur Ruhe zu kommen, eine krankhafte Reizbarkeit bei den lutherischen Theologen hervorrief, in Folge deren sie bald auch in der geringsten Abweichung eine Gefahr für die Kirche, in dem Urheber einer solchen einen verstockten Feind der Kirche sahen. Sie blieben nicht dabei stehen, die Abweichung von der recipirten Lehrnorm nur darum zu rügen, weil dadurch Mißverständnisse in der Gemeinde veranlaßt werden konnten. Sie fürchteten immer, daß dahinter sich Schlimmeres barge. Selten, daß sie sich denn nur die Mühe gaben, den Ausdruck selbst näher zu prüfen. So geriethen sie bald dahin, in kleinlicher und peinlicher Weise die Wachsamkeit für die Reinheit des Lehrbegriffs zu üben, welche sie an sich für eine Pflicht halten konnten.

Es konnte aber nicht anders kommen, als daß diese Weise für sie selbst schlimme Folgen hatte. Sie wurden zanksüchtig und lieblos. Indem sie fleischlich eiferten, wurden sie selbst fleischlich. Das ist der Zeitpunkt, welcher die Orthodoxie in solchen Verruf gebracht hat. Von daher datirt sich die Anklage, daß das Eifern der Orthodoxen dem Buchstaben und nicht dem Geiste gelte. Es ist auch für diese Zeit nicht unbedingt wahr. Denn so ganz war auch der Geist nicht gewichen. Aber das

ist, nahe daran, daß sie Geist und Buchstaben nicht mehr zu scheiden wußten. Schon in den kleineren Streitigkeiten, welche unmittelbar auf den Abschluß der Konkordienformel folgten, finden wir die Spuren dieser Verirrung. In dem Calixtinischen Streit haben sie ihren Höhepunkt erreicht. Der festbegrenzte Lehrbegriff schien jetzt nur dazu da zu seyn, um als äußeres Richtmaaß zu dienen, an dem man die Orthodoxie messen könne. Von jedem Ausdruck, der mit ihm nicht übereinstimmte, nahm man Grund zur Anklage des Abfalls oder wenigstens Anlaß zur Verdächtigung. Gegen kein noch so geringes Charakteristikum des Lutheraners durfte verstoßen werden, über keine noch so unbedeutende Eigenthümlichkeit der anderen Konfessionen durfte man sich beifällig äußern, ohne Angriffe befürchten zu müssen. Wo einmal Mißtrauen rege war, da machte man von den geringsten Abweichungen solches Aufheben, daß sich sogleich kund that, es sey von den Abweichungen nur Anlaß genommen, um dem allgemeinen Mißtrauen ein Genüge zu thun. Das gab den Streitigkeiten so oft den Charakter der muthwilligen und bösartigen Zänkerei. Und nicht einmal dabei blieb man stehen, nur auf das Festhalten an den symbolischen Bestimmungen zu dringen. Man wollte die ganze Dogmatik dieser Zeit stereotyp machen. Auch theologische Ansichten, welche zunächst nur wissenschaftlicher Art waren, wurden angefochten, wenn sie den traditionell gewordenen widerstrebten, und man ruhte dann nicht, bis es durch unerträgliche Consequenzmacherei gelungen war, einen Zusammenhang solcher Ansichten mit symbolischen Bestimmungen aufzufinden und die Anklage der Häresie darauf zu gründen.

Waren die damaligen Theologen in solche Verirrung gerathen, wie läßt es sich da anders erwarten, als daß sie von der Richtung des Calixt an hundert Punkten Anlaß nahmen ihn anzufeinden, und ihre Unarten an ihm zu üben? Daher kam es dann, daß an den Hauptstreit, an den über das Wes-

hältniß der Konfessionen zu einander so viele Streitigkeiten über einzelne Lehren sich anreihten.

Wir könnten es nun zwar den lutherischen Theologen nicht verdenken, daß sie das Hervortreten der rügenden Abweichungen mißbilligend aufnahmen, und daß sie in ihnen Symptome einer Richtung sahen, gegen welche man nicht gleichgültig bleiben durfte. Entweder aber hätten sie bei der Klage stehen bleiben sollen, welche uns in der ersten Zeit bei Höpffner und Mentzer entgegentrat, bei der nemlich, daß solche Abweichungen zu Mißverständnissen Anlaß geben könnten. Oder sie hätten sich auf eine nähere Erörterung des Grundes einlassen müssen, warum der recipirte Lehrbegriff in Ehren zu halten sey, und hätten auf die Quelle, aus welcher bei Calixt diese Abweichungen flossen, zurückgehen müssen. Statt dessen ist ihr Absehen immer dahin gerichtet, an jeder einzelnen Abweichung, sey es eine in der Sache oder im Ausdruck, nachzuweisen, daß sie eine Häresie enthalte und eine gefährliche Untreue gegen die lutherische Kirche. Dorther kommt es dann, daß sie bei dem Mittelpunkt des Calixtinischen Irrthums nicht stehen blieben und mit jedem Jahr die Reihe der Anklagepunkte anschwoll, bis endlich der Streit eine so ungeheure Breite einnahm. Je weniger aber diese Abweichungen sich schon zu einer eigentlichen Lehrstreitigkeit qualificirten, je weniger sie schon einen direkten Verstoß gegen die Lehre selbst enthielten, desto gewaltsamer mußte die Deutung werden, welche sie diesen Abweichungen zu geben hatten, damit diese doch als gefährliche erschienen, und desto gehässiger erschien ihr Verfahren. Je mehr sie in dem Widerspruch gegen diese Abweichungen sich eine arge Uebertreibung zu Schulden kommen ließen, desto weniger kam das wirklich Irrthümliche oder Bedenkliche, welches theilweise darin lag, zu Tage.

Es ist aber leicht zu sehen, daß die Gegner des Calixt das gute Recht, welches sie der Sache nach in dem Haupt-

punkte halten, durch nichts mehr schmälern konnten, als durch diese Weise. Man kann in der That sagen, daß diese Gegner alles thaten, um dem Calixt gegenüber unwirksam zu bleiben. Diese Weise des Streitens erschwerte nicht nur einen rechten Einblick in das Centrum des Streites, sie weckte sogar den Verdacht, als ob in keinem Punkte ein ernster und gerechter Anlaß zum Streit mit Calixt vorläge. Denn wo eine gleiche Wichtigkeit aus einer Ansicht gemacht wurde, von der noch in Frage gestellt werden konnte, ob sie nur irrthümlich sey, als aus den Punkten, welche in der That wichtige waren, da war alles gethan, um den rechten Gesichtspunkt zu verdecken. Calixt blieb daher auch bis zu seinem Tode der Ueberzeugung, daß der Haß seiner Gegner nur von seiner Stellung zur Konkordienformel herrühre. Und wir können uns bei der Weise seiner Gegner nicht darüber wundern. Sie machen gleich von den ersten Symptomen einer besondern Richtung, welche sie an Calixt wahrnehmen, ein solches Aufheben, daß man sieht, ihr Grimm ist ein verhaltener und gilt einer ganzen Richtung. Den Hauptpunkt, welcher bei Calixt erst später heraustritt, heben sie dann so wenig oder doch so spät hervor, und erheben nebenher so viele Zänkereien um geringfügiger Punkte willen, daß sie dem Calixt nie begreiflich machen können, daß die Punkte, um welche sie streiten, an sich von Bedeutung sind. Er glaubt immer, daß sie hinter diese sich bergen und ihr Grimm der Richtung gilt, von welcher er abstammt. So kommt es bei ihnen auch da zu stehen, wo sie die Irrthümer des Calixt bis auf Heshusius zurückführen. Sie unternehmen es da nicht etwa, den inneren Zusammenhang nachzuweisen, sondern es erscheint immer so, als ob sie damit nur zeigen wollten, wie Helmstädt von Anfang an Gegner der Konkordienformel erzeugt habe. Dem Verdachte setzten sie sich damit aus, daß es nur ein Partheihaß sey, von dem sie getrieben würden.

Nach diesen allgemeinen Bemerkungen wenden wir uns wieder zu den Streitigkeiten über die einzelnen Lehren. Nachdem wir die Ursachen angegeben haben, aus welchen sie entstanden sind, können wir uns nunmehr begnügen, einzelne aus zuheben, um an ihnen zu zeigen, daß es sich mit ihnen so verhalte, wie wir behauptet haben.

Unter den bei Calixt angefochtenen Lehren nimmt keine eine größere Breite ein als die von der Trinität. Darum beginnen wir mit ihr, wenn sie gleich der Zeit nach nicht die erste war, über welche gestritten wurde.

Schon im ersten Abschnitt ist bemerkt worden, wie der Streit durch eine Dissertation veranlaßt wurde, welche Latermann im J. 1645 unter dem Präsidium des Calixt hielt*).

Die Behauptungen, welche Anstoß erregten, waren die: die Trinität sey im alten Testament nicht so klar und deutlich enthalten, daß ein stringenter Beweis für sie aus dem A. T. geführt werden könne, und der explicirte Glaube an die Trinität sey für die Glieder des alten Bundes kein nothwendiger Glaubensartikel gewesen. Ein Satz, welcher eigentlich aus dem ersteren von selbst folgte. Ein Anlaß zu diesen Behauptungen war dem Latermann dadurch gegeben, daß er, indem er die Wahrheit der Trinitätslehre gegen die Socinianer zu erweisen unternahm, sich auf diejenigen Beweise glaubte beschränken zu

*) Schon im Mai 1645 hielt W. Lyser in Wittenberg eine Disputation, in welcher er die Behauptungen des Latermann angriff. Der Streit brach aber erst im J. 1649 aus. Von den darüber erschienenen Schriften cf. Abicht. I. p. 79, 191 u ff. Außer den schon oben genannten Schriften finden sich Erläuterungen über diese Lehre in Calixt's „Widerlegung Wellers" §. 3—13. 44—94, in der „Verantwortung auf dasjenige ꝛc. ꝛc. §. 15—20; in den prolegomenis zur Verantwortung §. 22—26. und im Anhang zur Verantwortung. Dreier handelt davon in der gründlichen Erörterung etlicher schwerer theol. Fragen ꝛc. ꝛc. p. 50—79.

müssen, deren Beweiskraft jedem einleuchtend seyn müßte. Da er zu diesen die aus dem A. T. nicht rechnet, so verzichtet er auf sie den Socinianern gegenüber. Nicht behauptet er damit, daß im A. T. sich keine Andeutungen des Geheimnisses von der Trinität finden, er führt vielmehr selbst Stellen wie Gen. 1, 26 dafür an, und geht in seiner Behauptung sogar noch weiter dahin, daß er sagt, es fänden sich im A. T. Zeugnisse dafür vor, welche in Verbindung mit neutestamentlichen Stellen eine unbesiegliche Beweiskraft in sich hätten, wie z. B. die Stellen Ps. 102, 26 verglichen mit Hebr. 1, 26; Jac. 6, 1 verglichen mit Joh. 12, 38*). Noch weniger will er in Abrede stellen, daß den Patriarchen und Propheten das Geheimniß von der Trinität aus besonderer göttlicher Offenbarung konnte bekannt seyn. Nur das leugnet er, daß das Geheimniß von der Trinität so klar und deutlich in den Schriften A. T. enthalten sey, daß es damals von jedem habe erkannt werden können, oder daß es auch jetzt mit Beiseitesetzung des N. T. daraus erkannt werden könne**). Da es ihm nun hier darum zu thun ist,

*) D. ss. trinitatis mysterio exercitatio. th. 8. Unum adhuc silentio praeterire nec volumus nec par est, quod videl. si conferuntur et comparantur V. et N. T. ad se invicem respicientia testimonia, inde invictum pro veritate, quam adsertum imus, peti possit argumentum.

**) Ibid. th. 5. Quamquam enim mysterium, de quo agimus, patriarchis et prophetis suo quodam modo et peculiari Dei revelatione cognitum fuisse inficias ire nolimus: ita tamen in libris, quos instincta spiritus s. ediderunt, contineri ut a quavis ibi deprehendi aut olim potuerit, aut nunc seposito N. T. possit, id vero negamus; ibique vestigia potius quam aperta animumque convincentia dicta reperiri, sive, ut cum s. Augustino loquamur, insinuari potius quam clare proponi mysterium existimamus. Satis equidem luculenta sunt nonnunquam vestigia illa, cui rei ut fidem faciamus, unum saltem proferimus, quod in creationis libro

einen ganz ſtringenten Beweis zu liefern, und da er von der Vorausſetzung ausgeht, es ſchade der guten Sache nur, wenn man Beweiſe vorbringe, gegen welche Einwürfe vorgebracht werden könnten, ſo ſieht er hier von den Beweiſen aus dem A. T. gänzlich ab.

Er weiſt aber auch den Grund nach, warum es mit den Stellen des A. T. nothwendig eine ſolche Bewandniß haben müſſe. In dem A. T., ſagt er, können nur Andeutungen und noch nicht klare Ausſagen über dieſes Geheimniß enthalten ſeyn, denn die Kenntniß dieſes Myſteriums geht Hand in Hand mit der Kenntniß der Erlöſung. Wir können über die Trinität nicht mehr wiſſen als über das Geheimniß der Erlöſung. Da nun die Kenntniß dieſes letzteren Geheimniſſes erſt dem neuen Teſtamente vorbehalten war, ſo folgt daraus, daß eine genauere Kenntniß des Geheimniſſes von der Trinität auch erſt im N. T. erwartet werden darf*).

Iſt damit der Grund angegeben, warum wir keine klaren Ausſagen über die Trinität im A. T. erwarten können, ſo folgt daraus von ſelbſt Latermanns andere Behauptung, daß der explicirte Glaube an die Trinität für die Glieder des alten Bundes kein nothwendiger Glaubensartikel ſeyn konnte, denn glauben konnten ſie nur an das, was ihnen klar und deutlich geoffenbart war. Zugleich deutet er auch ſchon an, daß es überflüſſig ſey, ſich bei dieſer Frage lange aufzuhalten. Welche Mei-

---

continetur et ita habet: „faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram“. . . th. 6. Verumtamen vestigia sunt ut diximus, et insinuant saltem mysterium, haudquaquam autem illud ita intellectui nostro sistunt, ut ibi contineri perspicuum sit. —

*) Ibid. th. 6. Includitur cognitio hujus mysterii in distincta cognitione redemtionis, quae ut N. T. reservata fuit, ita istius quoque distinctior cognitio eidem non potuit non reservari.

mung man auch darüber habe, so trage das zum Heil nichts aus *).

Dies der Inhalt der ersten Dissertation, welche zu dem Streite Veranlassung gab. War auch gleich Latermann der Verfasser derselben, so blieb doch kein Zweifel, daß diese Ansichten die des Calixt seyen, und er unternahm es denn auch in der Folge, für sie Rede zu stehen.

Was war es nun, was an diesen Behauptungen so sehr zum Anstoß gereichte?

Schon Scharf machte geltend, daß weil die Lehre von der Trinität ein Fundamentalartikel sey, man den Glauben an dieselbe auch bei den Gliedern des alten Bundes voraussetzen

*) Ibid. th. 7. Quae attulimus hactenus, non eo tantum faciunt, ut invalida disputandi ratio evitetur (ludibrio enim adversariorum exponitur veritas quando argumentis vix leviter suadentibus, nedum convincentibus probatur) sed id praeterea ostendunt, explicitam fidem trinitatis antiqui foederis temporibus ad salutem necessariam non fuisse. Revelatio vid. est mensura cognitionis Dei. Major igitur ejus cognitio necessaria esse non potest, quam per revelationem divinitus est patefacta. Quamquam multis hac de re disputare otiosum planeque supervacaneum sit. Cum enim theologia practica sit, quis de iis, ob quae nec melius nec deterius se habitura est praxis nostra, digladiari, non infrugiferum tantum sed et propemodum perniciosum esse judicabit? Referri autem inter ea sine ulla dubitatione debet praesens quaestio, quae propterea etiam magnam mihi semper visa est habere convenientiam cum illa: num baptismus Christi et Johannis ejusdem valoris fuerint? Quam tanto animorum fervore agitatam novimus, ut Tridentinis anathema, dirum certe fulmen, excusserit. Sicut igitur metuendum hodie non est, ut in medium prosiliat, qui se a Johanne sacro baptismatis fonte ablutum dicat et proinde dubitationem excitet, num etiam Christi baptisma ei impertiendum sit; ita non opus est, ut actum agamus aut scrupulose quanta vel quam distincta Christi cognitio sub V. T. necessaria fuerit, disputiamus.

müſſe. Denn es ſeyen doch zu allen Zeiten die gleichen Bedingungen in Geltung, unter denen man ſelig werde. Nehme man alſo von den Gläubigen des A. T. an, daß ſie ſeyen ſelig geworden, ſo könnten ſie es auf keinem anderen Glauben hin geworden ſeyn, als auf den, welcher auch in der Chriſtenheit gelte. Daß aber in ihr der Glaube an die Trinität eine Bedingung zur Seligkeit ſey, werde von Niemanden in Abrede geſtellt. Die Gegner des Calixt wollten wohl zugeben, daß die Zeugniſſe des N. T. über die Trinität klarer ſeyen, als die des A., daß alſo die Chriſten eine genauere Kenntniß der Lehre von der Dreieinigkeit hätten, als den Gläubigen des A. T. zu Theil geworden war. Aber ſoweit, behaupteten ſie, dürfe man nicht gehen, daß man behaupte, die Gläubigen des A. T. hätten überhaupt aus dem A. T. eine Kenntniß der Dreieinigkeit nicht gewinnen können*). Man müſſe daran feſthalten, daß

*) Scharfii responsio Calixto reddita. §. 12. Itane vero obscura et confusa fuit olim cognitio redemtionis sive notitia Christi redemtoris, in qua includitur cognitio trinitatis, ut ea in V. T. non fuerit distincta? Anne datur fides vere salvifica sine distincta Christi cognitione? Absit ut statuamus. Veram utique et certam omnino solidamque fidem in Christum. . . habuerunt omnes sancti et fideles in V. quoque T. . . . §. 13. Nos equidem ambabus manibus largimur, clariora omnino esse N. T. dicta de trinitate, sicque comparate loquendo V. T. testimonia hactenus esse obscuriora, attamen tam aperte, tam perspicue propositum istud in V. T. fuisse dicimus, ut pie meditantes verbum Dei et percipere fidem de trinitate potuerint. . . So dann auch Calov in systema t. III, p. 149. Quod dogma sub ratione medii necessarium est ad salutem, id non minus in V. T. quam in N. omnibus creditu est necessariam; quia una, quantum ad substantiam, est fides utrobique. . . In quem ceu verum Deum credendum est sub N. T. in eundem etiam credere debuere veteres, quia non est, nisi unus Deus utrobique. Quem adorare nos tenemur, ut verum Deum, is etiam in

auch sie zu der bestimmten Erkenntniß hätten gelangen können und müssen, daß die Gottheit von dem Vater, dem Sohn und dem hl. Geist auszusagen sey. Und nur darin liege der Unterschied in dem Glauben der Israeliten und der Christen, daß die ersteren nicht eine gleich klare Erkenntniß von dem Verhältniß gehabt hätten, in welchem Vater, Sohn und Geist zu einander stünden, daß sie nicht gleich genau gewußt hätten, worin sich die Persönlichkeit des hl. Geistes von der des Sohnes unterscheide. ꝛc. ꝛc. Oder wie sie sich theologischer ausdrückten, die Gläubigen des A. T. hätten wohl die **trinitatem materialiter spectatam**, nicht aber in gleichem Grade wie die Christen die **trinitatem formaliter spectatam** erkannt*).

V. T. adorandus fuit. At Deum trinum adorare nos tenemur. Ergo. Si credenda necessario non fuit in V. T. ss. trinitas, neque etiam veritas Christi, ac proinde nec satisfactio Christi credenda fuit; nec collocata fuit fiducia in Messiam, qui merus sit homo, quod impium et idololatricum...

*) Hülsemann dialysis apologetica etc. p. 56. Quemadmodum fieri potest, ut quis credat duo N. T. sacramenta materialiter i. e. baptismum esse sacramentum et coenam s. esse sacramentum, nec plura sub hoc censu comprehendat aut aestimet nec pauciora. Neque tamen formaliter et terminative credat duo tantum sacramenta, quoad conceptum exclusivae quantitatis numericae, i. e. non cogitet de hoc, an sint plura sacramenta quam baptismus et coena..... Ita non solum fieri potuit sed credibile est quoque, innumeros fideles sub V. T. habuisse Eum pro vero Deo, qui dicitur pater et Dominus Messiae: habuisse etiam Messiam per vero Deo, habuisse denique et Eum pro vero Deo, qui dicitur spiritus s.., Neque cogitasse tamen, an sint plures vel pauciores personae divinae praeter hos tres? Quid differat persona ab essentia?... Hanc de personarum trinitate et essentiae unitate notitiam, prout termini trinitatis et unitatis essentialis, formaliter sumuntur, si aliquibus in V. T. fidelibus vereretur attribuere Calixtus, non haberet nos contradicentes.

Weller, indem er die Behauptung des Calixt, daß die Trinität im A. T. nicht klar offenbart sey, mit der anderen identificirt, daß Christus den Gläubigen des A. B. sich nicht als Gott geoffenbart habe, sagt in „seinem Wegweiser der Gottheit Christi“: Wenn Jesus Christus nicht auch im A. T. als wahrer Gott geoffenbart ist, so folgt daraus:

1) Daß man ohne die Gnade Jesu Christi und ohne dessen Erkenntniß selig werden kann, was wider die klaren Aussprüche hl. Schrift ist, welche so allgemein sind, daß sie den Gläubigen des A. B. so gut gelten, wie denen des N. B. Folgt daraus:

2) daß man ohne den wahren Glauben an Christum selig werden kann. Aus dem wahren Glauben an Christum, argumentirt Weller, folgt ja doch, daß man ihn anbeten muß als wahren Gott. Das kann aber der Israelite nicht, wenn ihm der wahre Glaube an Christum fehlt, ohne ein Götzendiener zu seyn. So folgt daraus, daß wenn er dennoch hätte sollen selig werden können, er es hätte werden können auch ohne den wahren Glauben. Folgt daraus

3) daß es zur Seligkeit auch nicht nöthig gewesen ist, zu glauben, daß Christus von Sünde, Tod, Teufel und Hölle erlösen werde, denn dieß konnte doch nur der glauben, welcher Christum für mehr als eine Kreatur hielt. Folgt

4) daß man Christum gar nicht erkannt und verehrt, also auch keinen Gott und Vater im Himmel gehabt hat und den heutigen Juden, Türken und Heiden gleich gewesen ist.

Hülsemann aber versucht es in seiner Dialysis apologetica problematis Calixtini etc. etc. der von Calixt erhobenen Schwierigkeit des Beweises, wie dieselbe durch die Dunkelheit der A. T. Stellen bedingt sey, zu begegnen. Das zwar konnte Hülsemann nicht in Abrede stellen, daß die Stellen des A. T. dunkler seyen als die des neuen, und gerade darauf legte Calixt ein Gewicht, indem er sagte, ein Glaubensartikel müsse doch ganz klar und deutlich in hl. Schrift enthalten

ſeyn, wenn an alle die Forderung ergehen ſolle, an ihn zu glauben. Hülſemann erkennt dieß zwar an, er gibt aber zu bedenken, daß die Israeliten vor der Erſcheinung Chriſti durch das Sakrament der Beſchneidung ſeyen wiedergeboren worden und ſich ſomit der beſonderen Erleuchtung des hl. Geiſtes erfreut hätten. Dieſer, ſagt Hülſemann, wirkte, wie jetzt auch, durch das Leſen und Hören des göttlichen Wortes, des Geſetzes und der Propheten die Erkenntniß. War dann, fährt er fort, der Text des A. T. nicht ſo klar, wie der des Neuen, ſo wurde dieſer Nachtheil hinreichend aufgewogen durch die Erklärung, welche die inſpirirten und untrüglichen Interpreten, die Propheten und der Hohepriester von dem A. T. gaben *). Daß dieſe inſpirirte Auslegung den heutigen Juden nicht mehr zu gute komme, erkennt dann Hülſemann wohl an. Um aber dem Calixt, der daraus hätte folgern können, daß ſonach wenigſtens den heutigen Juden die Trinität nicht aus dem A. T. bewieſen werden könne, nicht zuviel zuzugeben, macht er wenigſtens das geltend, daß daraus nicht folge, daß nicht die Glieder des A. B. und auch nicht die heutigen Juden zum Glauben an die Trinität verpflichtet ſeyen. Die Verpflichtung beſtehe auch da noch, wo die Einzelnen durch ihre eigene Schuld ſich um die Erleuchtung des hl. Geiſtes ge-

*) Hülsem. dialysis apolog. p. 39. Quod ad partes officii tum prophetici tum sacerdotalis tum scribarum et legis peritorum attinebat, nullum dubium esse potest legentibus s. literas, pertinuisse ad eos interpretationem et explicationem legis jam scriptae, cum in templo Jerosolymitano tum extra illud in synagogis populo tradendam: eosque adeo supplesse interpretatione et doctrina sua defectum paris evidentiae et copiae testimoniorum de dogmatibus ad salutem creditu necessariis, quae per accessionem canonis N. T. eluxit: ut quantum nobis in N. T. lucis accessit per clariorem et evidentiorem literam textus sacri; id compensatum fuerit apud Israelitas per interpretes illos θεοπνεύστους.

bracht hätten, durch welchen ihnen früher der Sinn der Aussprüche hl. Schrift sey aufgeschlossen worden. —

Wir sehen aus dem Gesagten, diese Theologen muthen den Glauben an die Trinität auch den Gliedern des A. B. zu, weil sie von der Voraussetzung ausgehen, daß zwischen der Offenbarung A. und N. T. nur der Unterschied größerer und geringerer Klarheit obwalte. Nach ihrer Betrachtungsweise sind die Glaubensartikel, in welche heut zu Tage der Christen Bekenntniß gefaßt ist, so ziemlich auch die im A. T. gültigen gewesen. Nach ihnen hätten auch die Glieder des A. Bundes an Gott Vater, Sohn und hl. Geist, an die Erlösung durch Christi Blut, an die Rechtfertigung durch den Glauben geglaubt. Was der Text des A. T. weniger deutlich enthielt, das sollte durch inspirirte Interpreten erklärt worden seyn. Der Unterschied in dem Glauben der Glieder des A. und N. Bundes konnte dann nur noch der seyn, daß man zur Zeit des A. T. an die Erlösung als eine zukünftige glaubte, während man sie in der N. T. Zeit als eine bereits geschehene weiß. Man sollte aber auch zur Zeit des A. T. gewußt haben, welcher Natur der Erlöser seyn werde und sollte selig geworden seyn durch den Glauben an die von Ihm in der Zukunft zu vollbringende Erlösung.

Hier wäre eine reiche Gelegenheit für Calixt gewesen, anderen und besseren Ansichten die Bahn zu brechen, denn die eben dargelegte Ansicht von dem A. T. verräth sich auf den ersten Blick als eine so ungeschichtliche, daß wir kein Wort weiter darüber zu verlieren brauchen.

Und Calixt hat auch in der That eine lebendigere Ansicht von dem Verhältniß der A. und N. T. Offenbarung. Er erkennt wohl, daß ein Fortschritt der Offenbarung sich im N. T. finden müsse, denn, sagt er, in der Zeit des N. B. war der Erlöser bereits erschienen, darum mußte auch damit eine genauere Erkenntniß seiner Person und seines Verhältnisses zum

Vater gegeben seyn. Im A. B. war er nur erst verheißen. Darum bestand das Wesentliche im Glauben der A. T. Glieder nur erst in der Erwartung des verheißenen Erlösers, über dessen Person sie die näheren Aufschlüsse erst bei seiner Erscheinung erhalten sollten. Auf dem gleichen Grund des Glaubens aber standen die A. und N. T. Gläubigen darum doch, in so fern sie ja geeinigt waren in dem gläubigen Vertrauen auf den Erlöser*). Sagen aber, fährt er fort und begegnet damit dem Einwurfe Wellers, dürfe man nicht, daß die alttestamentlichen Gläubigen dieses Vertrauen zu dem Messias nicht hätten haben können, oder gar, wenn sie es doch gehabt hätten, sich der Abgötterei schuldig gemacht hätten, darum weil sie nicht gewußt, daß er Gott und Mensch sey. Denn sie hätten ja nicht auf ihn vertraut und nicht gehofft, durch ihn selig zu werden, als durch einen solchen, welcher sie selig machen werde ohne Gott, sondern sie hätten vielmehr gehofft, daß Gott sie durch den Messias werde selig machen**).

---

*) Calixt Widerlegung Wellers §. 63. Die Gläubigen des A. T. sind gleichfalls gerecht und selig geworden durch einen ebenmäßigen Glauben, daß Gott zu seiner bestimmten Zeit einen Messiam oder Christum senden würde, durch welchen vermittelst göttlicher unendlicher Barmherzigkeit, Weisheit und Macht die Missethat versühnt, und die ewige Gerechtigkeit sollte wiederbracht oder Vergebung der Sünde und ewige Seligkeit erlangt werden. Und dieß ist es, was Petrus sagt Act. 15, 11. Wenn aber den Gläubigen des N. T. nicht sollte ein Mehres von Christo kund geworden seyn, als eben insgemein den Gläubigen A. T., wie wollte Paulus geschrieben haben: „ehe der Glaube kam, wurden „wir unter dem Gesetz verwahrt und verschlossen auf den Glauben, der da sollte offenbart werden.“ Item 1 Cor. XI, 7. —

**) Ibid. § 84. Es möchte jemand sagen: wer geglaubt hat, Gott würde durch Messiam die Menschen selig machen, doch nicht geglaubt, daß der Messias würde Gott seyn, der hat sein Vertrauen selig zu werden, auf eine bloße Kreatur oder Menschen gesetzt.

Calixt ſcheint ferner wohl einzuſehen, daß man unterſcheiden müſſe zwiſchen dem, was den Gläubigen des A. B. als Glaubensartikel klar und beſtimmt gegeben war, und zwiſchen dem, was Gott von der Perſon des Erlöſers in einzelnen Andeutungen vorausgeſagt hatte. Denn ſo beſtimmt Calixt in Abrede ſtellt, daß die A. T. Gläubigen eine eigentliche Kenntniß von der Lehre der Dreieinigkeit gehabt haben, eben ſo beſtimmt behauptet er auch, daß Einzelnen, den Patriarchen und Propheten, nähere Andeutungen gegeben ſeyn konnten, wie auch, daß viele einzelne Ausſagen über die Perſon des Erlöſers im A. T. enthalten ſeyen. Beides wird aber doch wohl ſo zu deuten ſeyn, daß er ſolche Andeutungen von dem beſtimmten allgemeinen Glauben unterſchieden wiſſen will.

Finden wir nun auch in den mitgetheilten Anſichten eine lebendigere Anſicht von dem Verhältniß des A. und N. T. angedeutet, ſo fällt uns doch auf, daß Calixt da, wo er Gelegenheit gehabt hätte, eine Erörterung hervorzurufen, welche von Ertrag für die Theologie hätte werden können, es eigentlich gefliſſentlich zu vermeiden ſcheint. Er läßt ſich eigentlich gar nicht in einen Streit ein über die Frage, wie man ſich den Unterſchied der A. und N. T. Offenbarung zu denken habe, was doch ſehr nahe gelegen wäre. Was er darüber ſagt, ſagt er nur nebenbei. Er eilt immer über dieſen Punkt hinweg *)

Antwort, daſſelbe iſt nichts, denn er hat nicht geglaubt, der Meſſias würde die Menſchen ſelig machen Gott ausgeſchloſſen und bei Seite geſetzt, ſondern er hat geglaubt, Gott vermittelſt ſeiner Barmherzigkeit, Weisheit und Macht würde die Menſchen ſelig machen durch einen zukünftigen Meſſias. . .

*) Es mag ſeyn, daß die Heftigkeit, mit welcher die Gegner ſeine Behauptungen aufnahmen, es ihm nicht rathſam erſcheinen ließ, auf dieſe Punkte näher einzugehen. Wollte er eine andere Betrachtung von dem Verhältniß der A. und N. T. Offenbarung geltend machen, ſo hatte damit auch die ganze damals übliche Be-

und stellt den Angriffen seiner Gegner nur die Behauptung entgegen, daß die Frage, ob die Gläubigen des A. B. bereits

---

weisführung aus dem A. T. umgestoßen werden müssen und dazu mochte ihm der Muth fehlen. Doch sieht man wohl durch, daß er mit der jetzigen Weise der Beweisführung nicht einverstanden ist. Es ist auch seinen Gegnern schon aufgefallen, daß er seine Behauptung zuerst da aufstellt, wo er mit Socinianern zu thun hat, welche doch das N. T. anerkennen, während er dann in den späteren Schriften sich immer so äußert, als wolle er die Beweisführung aus dem A. T. nur da ausgeschlossen wissen, wo man es mit Juden zu thun habe, weil diese das N. T. nicht anerkennten und deren Augen darum verschlossen blieben für das Licht, welches von dem N. T. auf das A. falle. Aus diesem Umstand konnte man wohl mit Recht schließen, daß Calixt auch da, wo man das N. T. zu Hülfe nehmen konnte, in den A. T. Stellen nicht alles das finde, was die damalige Theologie darin zu finden meinte. Da wo Calixt auf die einzelnen bisher üblichen Beweisstellen aus dem A. T. zu sprechen kommt (cf. Widerlegung W.), da sieht man auch durch, daß er sie gesichtet wissen will. Er erkennt zwar bei den meisten ihre Beweiskraft noch an, aber er bringt doch alle die Bedenken bei, wie sie zu seiner Zeit Grotius geäußert hat und wie die spätere Theologie sie adoptirt hat. So zeigt er an den Stellen Jes. VI, 3. Gen. IV, 1. XIX, 24 und an dem Ausdruck Elohim, daß so viele sprachliche Einwendungen gegen die Messianische Auslegung gemacht werden könnten, daß man gegen solche, welche an das N. T. nicht glauben, damit nichts auszurichten vermöge. Das alles sind aber gelegentliche Bedenken, welche er nicht ohne Schüchternheit vorbringt und denen er noch keine Folge gibt, wohl fühlend, daß das zu weiteren und bedenklicheren Streitigkeiten führen könnte. — Eine ganz gute Einwendung gegen die Behauptung, daß auch die Glieder des A. T. zum Glauben an die Trinität seyen verpflichtet gewesen, ist auch die, daß wolle man nicht dem Ausdrucke Elohim, oder solchen Stellen wie Gen. IV, 1. XIX, 24 stringente Beweiskraft beilegen, man erst in den Psalmen, also 400 Jahre nach Moses auf weitere und deutlichere Zeugnisse für die Trinität stoße; daß von Jesajas erst die Geburt Christi aus der Jungfrau sey geweissagt worden. — Wäre, sagt Calixt, der Glaube an die Tri-

an die Trinität geglaubt hätten, doch nimmermehr ein Glaubensartikel seyn könne. Es sey doch genug, sagt er, wenn wir, die wir in der Zeit des N. T. leben, die uns gegebene Erkenntniß, wie sie uns zum Heile nothwendig ist, uns aneignen, wenn wir an die hl. Dreieinigkeit glauben. Die Frage aber, was die Glieder des A. B. darüber hätten glauben können und müssen, gehe doch unseren Glauben nichts an. Daß man die Haupt- und Glaubensfragen von den Schul- und Nebenfragen unterscheiden solle, das ist es, was er gegen seine Gegner geltend zu machen sucht. Und hätte er zwischen Glaubens- und Schulfragen nie anders unterschieden als hier, wer würde sich nicht in allen Punkten auf seine Seite stellen? Wenn dieß, sagt Calixt in der Widerlegung Wellers (th. 82), „keine „Schul- und Nebenfrage ist, sondern ist den Christen im N. T. „zur Seelen Seligkeit nöthig zu wissen, daß denen im A. T. „ein solcher Glaube sey nöthig gewesen, so werden die Glaubensartikel einen ziemlichen Zuwachs bekommen, und ihrer „mehr werden als vorhin jemals gewesen.“ Darnach, fährt er fort, müßte einem gemeinen Laien, der wegen seines Glaubens examinirt wird, auch die Frage vorgelegt werden: glaubst du, daß dieses Geheimniß zu glauben eben so wohl allen Leuten unter dem A. T. zu ihrer Seligkeit nöthig gewesen als es heutiges Tags ist? Calixt meint; was die Meißnischen Bauern antworten würden, sey ihm unbewußt. Die Braunschweigischen, zweifle er nicht, würden sprechen, es sey ihnen zu hoch, könnten darauf sich nicht erklären und weder Ja noch Nein sagen. Würde aber vollends gefragt: weißt du auch, daß diese jetzt angeführten Punkte zu wissen und zu glauben dir zu deiner Se-

---

nität für die A. T. Gläubigen ein nothwendiger Glaubensartikel, so müßte er es doch von der ersten Zeit an gewesen seyn, was durch Obiges unmöglich erscheint.

ligkeit nöthig ſeyen, ſo iſt Calixt gewiß, daß ſie mit ſtarkem Nein darauf antworten würden. —

Wenn Calixt hier ironiſch gegen ſeine Gegner wird, ſo iſt es ihm nicht zu verargen, denn dieſe reizten ihn wahrlich ſtark genug, wenn ſie behaupteten, die Lehre des Calixt ſey dem ganzen katholiſchen Glauben zuwider, wenn Hülſemann den Calixt geradezu des Abfalls von der Kirche anklagt, und wenn er behauptet, Calixt hätte an dem Hauptartikel von der Gemeinſchaft der Gläubigen ſich vergangen, denn Gläubige A. und N. T. ſtimmten in dem Glauben an die Gottheit Chriſti überein: er aber, indem er dem widerſprochen, habe damit aufgehört, ein reines Glied der lutheriſchen Kirche zu ſeyn *). —

*) Hülsem. dialysis apol. p. 320. Hoc probatum do per allegata istorum doctorum testimonia, Calixtum discedere et discesisse a communi et recepta doctrina praecipuorum doctorum illius particularis ecclesiae Lutheranae, cujus se doctorem et membrum profitetur et quidem in articulo principali religionis christ. nempe in articulo de communione sanctorum, ante et post Christi adventum, catholicam ecclesiam constituentium, circa notitiam trium personarum in divinitate et notitiam divinitatis Messiae. . . . Cum non divina quidem, sed humana, explicita tamen et certa fide credatur a fidelibus in ecclesia evang. Lutherum dictosque ejus praecipuos discipulos et famosissimos doctores ecclesiae evang. in hujus dogmatis explicatione non dissentire a consensu antiquitatis ecclesiast., primorum V. seculorum; Calixtus autem ab horum doctorum publica doctrina manifeste dissentiat, hinc valide confici, quod C. ob contrariam de his mysteriis Luthero doctrinam, non habeatur purus et homogeneus doctor illius particularis ecclesiae, cujus membra fuisse fatetur Lutherum ejusque discipulos. . . Gerade ſo auch Calov im systema III. p. 151. Non catholica esset fides de ss. trinitate, si tantum ad tempora N. T. pertineret. Catholica fides est, quae omni tempore, ubique et ab omnibus

Bei vorstehendem Streit durften wir uns noch etwas länger aufhalten, da er uns doch einigen Einblick in den Stand der damaligen Theologie gewährt. Es wird dieß eine Beispiel aber hinreichen, um die Verirrung der damaligen Theologen zu charakterisiren, welche statt mit Argumenten nur mit Consequenzen und Verdächtigungen stritten. Um so kürzer fassen wir uns also bei den anderen Lehren, über welche gestritten wurde.

In enger Verbindung mit dem zuletzt genannten Streit steht der über die Frage, ob Christus schon in den Zeiten des A. B. in sichtbarer Gestalt erschienen und ob unter dem im A. T. erwähnten angelus Jehovah Christus zu verstehen sey. —

Calixt hatte in derselben Dissertation, in welcher er seine Ansicht über die Trinität aussprach, in seiner exercitatio vom Jahr 1645, nur im Vorübergehen diese Frage aufgeworfen und verneint und alsbald wurde er auch darüber angefochten. In der dissertatio de duabus quaestionibus etc. etc. vom J. 1649 setzt er dann seine Ansicht näher auseinander *).

Während die Mehrzahl der Theologen der Ansicht war, daß unter dem angelus Jehovah Christus zu verstehen sey, ging des Calixt Meinung dahin, daß mit alleiniger Ausnahme der Stellen, in welchen der Bundesengel erwähnt werde;

credenda est creditaque fuit. At fides catholica haec est, uti symbolum Athanasianum a novatoribus receptum habet, ut unum Deum in trinitate et trinitatem in unitate veneremur. Da hatte Calixt nicht so Unrecht, wenn er sagte, darnach solle man nur gleich behaupten, die Symbole der heutigen Christenheit, wie z. B. das Nicenische ꝛc. ꝛc., seyen auch die der Israeliten zur Zeit des A. T. gewesen. —

*) De quaestionibus, num myster. tr. etc. etc. pars posterior von th. 21 an. Weitere Auseinandersetzungen in der appendix ad suam de quaestionibus . . dissertat. th. 23 sq.; in der Widerlegung Wellers §. 94 sq. Frühere Andeutungen darüber schon in Calixts historia Josephi 1634.

unter welchem allerdings Christus gemeint sey, von welchem aber auch nie gesagt werde, daß er in sichtbarer Gestalt erschienen sey, die im A. T. erwähnten Engel nur Boten, Gesandte Gottes seyen, welche Gott oder Christum repräsentirten, wie ein Gesandter die Person seines Fürsten repräsentire, ohne darum mit dessen Person identificirt zu werden. Es verhalte sich also mit den Engeln im A. T. wie mit anderen Erscheinungen daselbst. So erscheine in der Danielischen Vision c. VII, 9 ein Altar der Tage, damit sey Gott der Vater angedeutet. Es erscheine einer auf den Wolken, es sey der Sohn gemeint. Es erscheine bei der Taufe Christi eine Taube, sie sey das Symbol des hl. Geistes.

Für diese Auffassung brachte er exegetische Gründe bei. Und auch dogmatische Bedenken schienen ihm gegen die andere Ansicht zu sprechen, denn aus ihr meint er müsse folgen, daß bereits im A. T. eine unio personalis von dem λόγος auszusagen sey, während doch Christus erst in der Zeit des N. T. im Fleisch erschienen sey. Er glaubt zugleich, daß da in hl. Schrift die Engel allezeit als Diener Gottes und als untergeordnete Geister bezeichnet würden, man Christum erniedrigen und gerade den Arianern Waffen in die Hand geben würde, wenn man Christum einen Engel nenne, weil diese dann ein Recht gewännen, die Aussagen, welche die hl. Schrift von den Engeln thue, auch auf Christum zu beziehen. —

Man sollte meinen, daß hier ein rein wissenschaftlicher Streit vorliege. Die Gegner, unter denen ihn Dorscheus in Straßburg in besonderen Schriften angreift*), sind anderer Meinung.

---

*) Dorscheus collegii theologici Argentinensis judicium 1647. — Apologia pro judicio collegii th. Argent. 1650. — Collatio ad concilium Sirmiense. 1650. Die anderen Gegner sind dieselben, welche seine Lehre von der Trinität angegriffen haben. —

Sie klagen ihn darüm eines eigentlichen Irrthums an. Es sey eine gefährliche Neuerung, sagt Weller, mit welcher Calixt der einhelligen Uebereinstimmung der Väter zuwider lehre, er gebe damit die Lehre von der Gottheit Christi den Arianern und Photinianern Preis. In dem consensus repetitus (Art. I.) wird ihm zum Vorwurf gemacht, daß er damit Namen und Eigenschaften Gottes erschaffenen Engeln beilege, und ein sehr gewichtiges Argument für die Gottheit des Sohnes und hl. Geistes damit über den Haufen werfe. Strauch läßt dann in seinen Noten zu diesem Artikel nicht einmal die Berufung auf Luther, welchen Calixt für sich anführt, gelten. Luthern, meint Strauch, könne man eher etwas zu Gute halten als dem Calixt. Zudem sey Luther auf die Bedenken, welche sich bei dieser Behauptung erhoben, nicht so aufmerksam gemacht als Calixt.

Von viel geringerer Bedeutung noch waren die anderen Streitigkeiten. Wir heben von ihnen nur diejenigen heraus, auf welche die Gegner das meiste Gewicht legen.

Gehen wir bis zu dem ersten Gegner, zu Statius Buscher, zurück, so treten uns da die Klagen entgegen, daß Calixt in den Artikeln von der Erbsünde, der Rechtfertigung, den guten Werken, dem hl. Abendmal irrig lehre.

In dem erstgenannten Artikel waren es drei Sätze, welche Anstoß erregten, die, daß die justitia originalis ein donum supernaturale sey; daß die Erbsünde allein zu definiren sey durch carentia justitiae originalis und daß Gott sey causa peccati per accidens. —

Was bei den beiden ersten Sätzen den Buscher so aufregte, war, daß dieselben dem Wortlaute nach auch in der katholischen Dogmatik sich vorfinden. Daraus folgert er denn, daß Calixt dem Papismus zugethan sey. Daß Calixt die Sätze in einem anderen Sinne verstand, als die katholische

Dogmatik, das beachtet er nicht. Der Grund, warum Calixt zu der Behauptung kam, daß die justitia originalis ein donum supernaturale ſey, liegt darin, daß er nur eine Definition des Ausdrucks naturale vor Augen hat, die, daß naturale ſey quod naturam constituat. Wollte er dann nicht in den ſtatianiſchen Irrthum verfallen, wornach durch Hinwegnahme der justitia originalis auch die Natur des Menſchen eine andere geworden ſeyn ſollte, ſo lag es ihm nahe, dieſe justitiam originalem ein donum supernaturale zu nennen. Er ſagte damit alſo durchaus nicht das, was die katholiſche Dogmatik damit behauptet, daß nemlich keine wirkliche Depravation in dem Menſchen eingetreten ſey, ſondern nur das, daß auch nach dem Fall des Menſchen ſeine Natur, d. i. ſeine Subſtanz dieſelbe geblieben ſey. Wenn er aber in die Definition von Erbſünde nicht die Beſtimmung der concupiscentia mit aufnimmt, ſo will er damit wieder nicht wie die katholiſche Dogmatik thut, damit ſagen, daß die concupiscentia nicht Sünde ſey. Er will vielmehr dadurch daß er die concupiscentia nicht mit in die Definition aufnimmt, nur dem Irrthum vorbeugen, als wäre mit der concupiscentia durch den Fall eine nova qualitas hinzugetreten.

Bis dahin war dem Calixt alſo nichts vorzuwerfen, als daß er, von dem gewöhnlichen Ausdruck abweichend, zu Mißverſtändniſſen Anlaß gab.

Eine Vorſtellung brachte er freilich hinzu, welche der lutheriſchen Betrachtungsweiſe fremd iſt, die nemlich, daß die Natur an ſich im Widerſpruch mit der Vernunft ſtehe und daß die justitia originalis dazu beſtimmt geweſen ſey, den Ungeſtüm, mit welchem der appetitus sensitivus der Vernunft widerſtrebe, in Schranken zu halten und die natürlichen Gaben zu erhöhen. Er erkennt alſo damit in gewiſſem Sinne an, daß die concupiscentia von Anfang an in dem Menſchen gelegen habe, und nähert ſich damit allerdings der katholiſchen Vorſtel-

lungsweise. Aber er gibt doch nach dieser Vorstellungsweise keine bedenklichen Folgen. So lag auch kein Grund vor, aus dieser abweichenden Ansicht viel Aufhebens zu machen.

Der Streit über die Frage, ob Gott in irgend einem Sinne könne causa peccati genannt werden, ist nicht viel mehr als ein Wortstreit, da alles nur auf die Erklärung des Ausdrucks accidens ankam. Calixt unterscheidet zwischen causa per accidens u. causa per se so, daß unter letzterer „eine rechte, wahre und eigentliche Ursache, unter ersterer aber nur eine solche zu verstehen sey, welche es dem äußeren Ansehen nach, in Wahrheit aber keine sey.“ Er nennt letztere daher eine Schein-Ursache. So, sagt er, werde ein steinerner Mann nur per accidens ein solcher genannt. In Wahrheit sey er es nicht, und scheine nur auf den ersten Blick ein solcher zu seyn. Sagt Calixt, daß Gott die causa peccati per accidens sey, so meint er also nichts anderes damit, als was die lutherischen Theologen, wenn sie behaupten, daß Gott die Sünde zulasse. Calixt konnte also nicht mit Unrecht den Streit darauf zurückführen, daß Buscher, der Ramistischen Philosophie folgend, unter causa per accidens etwas anderes verstehe als er, und ihm konnte wiederum höchstens das zum Vorwurf gemacht werden, daß er durch diese ungewöhnliche Ausdrucksweise zu Irrungen Anlaß gebe.

Was die Lehre von der Rechtfertigung und den guten Werken anlangt, so haben wir oben schon von ihnen gehandelt und gesehen, daß es theils nur einzelne Ausdrücke waren, um welche gestritten wurde, theils hier nur dieselben Mißverständnisse obwalteten, wie in dem Majoristischen Streit.

Nicht anders verhält es sich mit der Behauptung, daß das Abendmal ein Opfer genannt werden könne. Calixt war damit so weit davon entfernt, der katholischen Lehre vom Meßopfer das Wort zu reden, daß er vielmehr gerade im Unterschied von ihr den Sinn darlegte, in welchem die alte Kirche

das Wort sacrificium gebrauchte. Man konnte auch da höchstens das einwenden, daß er die Gründe, warum die lutherische Kirche den Ausdruck in seiner Anwendung auf das Abendmal nicht beibehielt, nicht genug würdigte. Verband nemlich die katholische Kirche damit einen irrthümlichen Sinn, so that die luth. Kirche besser daran, den Ausdruck gar nicht zu gebrauchen, da sie so einem Mißverständnisse am besten auswich. Bei Buscher aber reichte der Umstand, daß Calixt den Ausdruck in einem gewissen Sinne zuließ, hin, um ihm Kryptopapismus vorzuwerfen.

Es werden diese Mittheilungen genügen, um zu zeigen, daß der erstgenannte Punkt, der über das Verhältniß der Konfessionen zu einander, der einzige war, welcher wirklich eine Verletzung der lutherischen Principien enthielt, und daß die weiter abweichende Lehre des Calixt nur im Uebermaaß der Polemik so behandelt worden ist, als ob sich von ihr das Gleiche sagen ließe. —

Dritter Abschnitt.

Weiterer Verlauf und Ausgang der Streitigkeiten.

Wir können uns in dem weiteren Bericht über die vorliegenden Streitigkeiten kurz fassen, da keine Momente hinzutreten, welche uns über das Wesen der Calixtinischen Richtung neue Aufschlüsse geben. Nur 3 Punkte sind da, welche unsere Aufmerksamkeit in Anspruch nehmen. Die Bestrebungen der uns bisher bekannten Gegner, die Calixtinische Richtung als Häresie zu brandmarken, und sie damit aus der luth. Kirche gänzlich zu verdrängen; die Apologie der Calixtinischen Richtung wie sie nach seinem Tode zunächst noch von Dreier, dann von Frdr. Ulrich Calixt, dem Sohne Georgs C. versucht wird; endlich die vermittelnde Stellung, welche die Jenaer Theologen einnehmen.

Daß mit dem Tode des Calixt der Streit ruhen würde, war nicht zu erwarten, da Calixt nicht der einzige Vertreter dieser Richtung und Bestrebungen war.

Dennoch schien es für eine kurze Weile so. Es wollte den Verfassern des Consensus repetitus nicht gelingen, die Anerkennung desselben als eines symbolischen Buches durchzusetzen. Der Churfürst, welcher so hülfreiche Hand zum Werk geboten hatte, war in dem gleichen Jahr mit Calixt gestorben. Die sächsischen Fürsten, welchen der Consensus zugeschickt worden war, hatten sich ihm nicht günstig gezeigt, die Jenaer Theolo-

gen hatten Stillschweigen darüber beobachtet*). Aber die synkretistische Richtung tauchte immer wieder auf**). Das war den Gegnern genug, um von dem begonnenen Werk nicht abzulassen.

Schon Dreier erinnerte sie daran, daß der Synkretismus sein Haupt noch aufrecht halte. Er hatte im Jahr 1661 zwei Schriften ausgehen lassen, eine oratio de syncretismo und eine Predigt über die einige sichtbare und bedrängte Kirche Christi. Diese beiden Schriften besagen zwar nichts Neues. Aber es war darin das Eigenthümliche dieser Richtung so schroff und scharf hingestellt, daß der Gegensatz zu den Principien der lutherischen Kirche noch klarer heraustrat. Auch Dreier ignorirte darin ganz den Unterschied, welchen die lutherische Theologie zwischen wahrer und falscher Kirche zu machen pflegte und imputirte ihr die Behauptung, daß nur der lutherischen Kirche das Prädikat einer Kirche zukäme. Dadurch hatte er sich dann leichtes Spiel gemacht. Er wiederholte nicht nur die uns bekannten Behauptungen, daß alle drei Konfessionen in fundamento fidei einig seyen, weil sie alle drei in der Anerkennung des apostol. Symbols übereinkämen, und daß „die „Stücke, darin wir von den Päbstlern und Reformirten diskre-

*) Calov hist. syncret. p. 595. 1102.

**) Von Schriften, welche von dem Tode des Calixt an bis zu Dreiers Predigt erschienen waren, führt Calov (hist. syncret. p. 595.) folg. an: Gerhard Titius: Abfertigung einer papistischen verläumderischen Schrift, wie D. G. Calixtus in Todtenbett sich verhalten und in welcher Confession er verschieden sey. Helmst. 1657. Wogegen Andr. Kühns Eröffnung des übertünchten Calixtinischen Grabs. Zu Calixts Gunsten waren ferner geschrieben: Hildebrands institutiones sacrae. 1660. Und auch sein Sohn Friedrich Ulrich Calixt fing schon an, für den Vater Partei zu nehmen, indem er 1658 dessen orationes pro pontifice R., a. 1659 dessen tractatus diversos de peccato, den apparatum theol. u. a. seiner Schriften herausgab.

„piren, nur zur Wissenschaft und zu den Schranken des Lehr„amts und nicht zum Glauben gehören“ sondern er nannte auch seine Gegner Donatisten und Schismatiker, weil sie nur ihrer Kirche das Prädikat einer solchen zuerkennen wollten. Also sollte, fragt er, die Kirche nur in einem so kleinen Winkel der Erde zu finden seyn? Nur in den Ländern, in welchen das lutherische Bekenntniß gilt? Dieß zu behaupten, erscheint ihm als Ketzerei, weil damit das Vorhandenseyn einer allgemeinen Kirche geleugnet sey*). Er kennt nur einen Unterschied zwischen

*) Aus Dreiers Rede, welche wir leider nicht zu Gesicht bekamen, theilt Calov in seinen „theolog. Judicium ... über Dreiers ... oratio de syncretismo 1663“ folg. Stellen mit: Ubi sunt isti libri symbolici recepti? Num apud Graecos? Num apud Armenos? Num apud Aethiopes? Num apud Indos? Num apud Russos et Moscos? Num apud Pontificios? Num apud Reformatos? Quod si ergo omnia, quae in libris istis continentur, ad conservandam ecclesiam sunt necessaria, ut sine iis ecclesia consistere non possit, sequitur, quod ecclesia in toto terrarum orbe interierit et in parte Lutherana sola manserit. Salvete Novatiani, salvete Donatistae, salvete Luciferiani, salvete Schismatici, salvete haeretici! — Und aus Dreiers Predigt: p. 18. „Im Bapstum, wie auch in der Griechischen, Syrischen, Aethiopischen, Reußischen und andern Kirchen an allen Orten ist der einfältige christliche Glaube in seinem rechten Verstand, darumb ist allda die allgemeine, einige Kirche Christi.“ Item p. 19. „Wann einer schon im Morenlande sich beschneiden ließ, wans in der Meinung geschehen, er thäte recht daran, würde ihm das nicht hinderlich seyn, daß er nicht ein wahres Gliedmaß der allgemeinen Kirchen Christi auf Erden würde.“ Item p. 31. „Ein reines Lehr-Ambt findet sich nicht allenthalben, sondern nur an einem Ort, in einem Winkel der Welt, denn es in den libris symbolicis enthalten ist, die ja von den Papisten, Reformirten, Griechen, Syrern, Reußen nicht angenommen werden. Und wer dieses allein für die wahre seligmachende Lehre halte, die in den Libris Symbolicis enthalten, der leugne die allgemeine Kirche in der Welt und sei ein Ketzer.“ Item p. 36.

allgemeiner Kirche und Partikularkirche, und das ist ihm der, daß in dieser eine besondere Lehrform sich vorfinde, welche aber eben nur die Wissenschaft und nicht den Glauben angehe.

Durch diese Schriften Dreiers hatten indeß die Gegner nur die ihnen gewiß nicht unerwartete Erfahrung gemacht, daß der Synkretismus in Königsberg noch nicht vergessen sey. Das konnte sie weniger beunruhigen als die andere Erfahrung, welche sie in dem gleichen Jahre mochten, daß der Synkretismus auch weiter um sich gegriffen hatte.

Diese brachte ihnen das Cassler Religionsgespräch, auf welchem allerdings von Seiten der Rintler Theologen die Calixtinischen Ansichten völlig adoptirt waren.

Es unterscheidet sich dieses von dem Landgrafen Wilhelm von Hessen zwischen Rintler und Marburger Professoren veranstaltete Religionsgespräch von den früheren wesentlich dadurch, daß der Gedanke, eine neue Erörterung der differenten Lehren zu dem Zweck zu versuchen, daß dadurch eine Einigung in der Lehre erzielt werde, durch welche die bisherige Trennung der Konfessionen schlechthin aufgehoben werde, ganz aufgegeben war*).

„Nicht ist daß allererst ein Christ, der ein Novatianer, ein Päbstler, ein Reformirter, ein Lutheraner ist, sondern der das einfältige Bekänntnüß des Glaubens, darauff er getauffet ist, bewahret: wer aber die Bekänntnüß nicht bewahret, der ist kein Christ, sondern ein haereticus." — Ein Auszug aus Dreiers Rede bei Hezing, B. II. p. 67 sq.

*) Ueber das Cassler Religionsgespräch s. Hezing II. p. 128 sq. „Der kurze Bericht über das Cassler Religionsgespräch", zuerst in Cassel erschienen (lateinisch und deutsch) 1661. Abgedruckt in Calov. hist. syncr. p. 684. in Durämus prodromus tractatuum Irenicorum und sonst noch oft. Es waren außer drei weltlichen Kommissären von dem Landgrafen die beiden reformirten Theologen Sebastian Curtius und Joh. Heinius aus Marburg, die beiden lutherischen Theologen Peter Musäus und Joh. Hemichius aus Rinteln zusammenberufen. Der letztere war ein speciellster Schüler von G. Calixt. Es war derselbe, welcher die

Man hatte sein Absehen nur auf eine gegenseitige Duldung gerichtet, nur darauf, daß sich die Glieder der beiden Konfessionen gegenseitig als Glieder der christkatholischen Kirche und als Mitgenossen des wahren Glaubens und Miterben der ewigen Seligkeit anerkennen sollten *). Das war aber der Gedanke, von welchem Calixt auch ausgegangen war, und dessen Realisirung er sich begnügen wollte, wenn eine wirkliche Kircheneinigung nicht sollte durchgesetzt werden können.

Je nachdem dieser Vorschlag wäre motivirt worden, hätte man ihn billigen können. Hier aber ruhte er auf der Voraussetzung, daß beide Konfessionen in fundamento fidei einig seyen und in dem Beweis dafür hatte man sich ganz die Argumentation des Calixt angeeignet. Man wurde in Betreff der Lehre vom

---

Dissertation de auctoritate antiquitatis eccl. v. J. 1629 vertheidigte. Die Literatur über das Religionsgespräch in Molleri cimbria literata t. II. s. v. Petr. Musaeus. Die Schriften der Wittenberger Fakultät in Calov hist. p. 811 sq. Zur Vertheidigung der Rintler: Eccardus, weniges, kurzes und wohlmeinendes Bedenken über das theol. Gespräch zu Cassel. 1662. Dagegen Tenzel: „kurzer Bericht vom Kirchenfrieden ꝛc ꝛc" 1663.

*) „Kurzer Bericht von dem Colloquio." p. 536. Und ist der Zweck dieses Colloquii gewesen, daß weil viel Dinges beyden Theilen von etlichen Fragte aufgebürdet zu werden, welches sie doch nicht statuirten oder lehreten, durch solche freundliche Unterredung beyde Parteyen einander recht verstehen lerneten und klärlich und vollkömmlich erkenneten, worinn sie einstimmig und in welchen Stücken sie noch von einander wären, darauff der status controversiae, die Streitfrage recht formiret und wie wichtig die Frage sey, ob sie den Grund des Glaubens betreffe oder nicht, fleißig untersuchet: Endlich von der Sache selbst bescheidentliche Unterredung in der Furcht des Herrn gepflogen und wenn man in allem sich nicht vergleichen könnte, doch nur ein brüderlicher Friede und Einigkeit, und mutua tolerantia, daß ein Theil das andre duldete, gestiftet würde.

dem Abendmal einig in einer Formel, welche die Gegensätze nur verdeckte. Man gab sogar zu, daß man in der wesentlichsten Frage, in der ob von Gläubigen und Ungläubigen der Leib Christi genossen würde, nicht einig sey. Man mußte ferner bekennen, daß die Fragen, ob Gott alle Menschen zur Seligkeit berufen und wiedergebären wolle, ob die Menschen der Gnade der Bekehrung widerstehen könnten, ob Christus für alle Menschen gestorben sey, von den reformirten Theologen verneint würden. Man mußte überhaupt bekennen, daß die Differenzen in allen Punkten, in der von der Prädestination, der Person Christi, der Taufe stehen geblieben waren. Und doch behauptete man eine Einigung in fundamento fidei. Die obwaltenden Differenzen, sagte man, stürzen den Grund des Glaubens nicht um.

In der Apologie der Rintler Theologen sieht man aufs deutlichste, wie ihre Anschauungsweise ganz die des Calixt ist. Warum solle, fragen sie, die Leugnung der Universalität des Verdienstes Christi den Grund des Glaubens umstoßen? Was den Menschen selig mache, sey ja nicht das, daß er glaube, Christus sey für alle gestorben, sondern daß er glaube, Christus sey für ihn gestorben. Glaube einer letzteres, so berühre die weitere Frage, ob er glaube, daß Christus für alle wie für ihn gestorben sey, nicht mehr den Grund des Glaubens *). So hatte Calixt auch argumentirt. Wie Calixt wollen ferner auch die Rintler, daß nur diejenigen Lehren als Glaubensartikel zu bezeichnen seyen, welche mit ausdrücklichen Worten in der Offenbarung enthalten seyen und welche, wenn das Heil der Seele nicht gefährdet werden solle, schlechthin geglaubt werden müßten. Wie Calixt rechnen sie daher auch diejenigen Lehren nicht zu den Glaubensartikeln, welche theilweise aus

*) Epistola apologetica facultatis theol. in acad. Rintelensi p. 68.

der Vernunft erkannt werden können *). Sie behaupten also, daß die Reformirten mit den Lutheranern in fundamento fidei einig seyen, weil sie keine Lehre umstießen, welche mit ausdrücklichen Worten in der Offenbarung enthalten sey und welche zum Behuf des Heils schlechthin geglaubt werden müsse **). Bei-

*) Ibid. p. 121. Sic duabus articulus fidei notis dignoscitur; tum speciali Dei revelatione, tum absoluta credendi necessitate. Neutra sine altera rem conficit. Sunt sane ad salutem cognitu necessaria, quae de unitate, omnipotentia, omniscientia et aliis Dei attributis in scriptura s. traduntur: et quamvis hoc ipso, quod in scriptura s. traduntur, sint θεόπνευστα, quia tamen insuper ex principiis naturae notis innotescunt, neutiquam in articulis fidei computantur. Neque in censum eorum veniunt, quae lumini naturae impervia, atque adeo sola Dei revelatione detecta moralibus ac patefacta sunt: nisi etiam adeo ad salutem necessaria esse constet, ut quisquis ea negat vel saltem ignorat, nulla exceptione haereditate vitae aeternae excludatur. Illud quidem ignorare nos non sinit sacra scriptura, quaenam revelata sint divinitus et quae minus: quid etiam revelatorum excedat lumen naturae et subterfugiat, ipsa defectum suum agnoscente natura, latere nequit. Num vero quod ita revelatum est, sit cognitu et creditu necessarium ad salutem, an vero illaesa salutis spe ignorari aut negari possit, nae id unum est, quod adeo multos diverse trahit.

**) Ibid. p. 158. In tanto interim haereseon agmine duos tantum, quibus fundamentum fidei evertatur, esse in universum modos constat: primum cum id probatur, quod alicui fidei articulo directe et per se ipsisque verbis e diametro repugnat, non habita ullius consequentiae ratione: deinde cum sententia ipsa, ut verba jacent, fundamento fidei non est adversa, sed inde tamen quod ei adversum sit, per consequentiam eruitur. Erret alterutro modo necessum est, quicunque haereticus audit: quamquam permagni ad haereseos notam interest, utro quis modo erret. In discrimine (scimus) est, quid in universum sit haeresis, et quis proprie odioso haeretici nomine sit dignus: quod eiusdatu difficilli-

des, behaupten sie, sey nicht einmal bei den am meisten hervortretenden Differenzen der Fall.

Nicht bei der Lehre von der Prädestination denn, wolle man behaupten, daß die Lehre der Reformirten indirecte, implicite et per consequentiam den Grund des Glaubens antaste, so sey zu beachten, daß das einen Grund zur Verwerfung der Reformirten nur dann abgeben dürfte, wenn diese die Konsequenzen, aus welchen die Umstoßung des Glaubensgrundes folgen solle, auch wirklich zugäben*), was ihrerseits nicht ge-

---

mum difficultatum alioquin enodandarum artifex Augustinus duxit: et inter alia id quidem non parum dubitationis habet, an haeresis praeter errorem intellectus et voluntatis pertinaciam includat. Quamquam non multum ad propositum ea quidem controversia pertinet. Neque enim in praesentia tam disceptatur, utrum voluntarie ac pertinaciter, quam an omnino reformati a fundamento fidei deflectant, et errores hujusmodi, ob quos salute aeterna indubie excludantur, foveant. Et sit sane haeresis voluntarius ac pertinax fidei error, nec mereatur dici haereticus, nisi qui admonitus jam et convictus pertinaciter ac contra conscientiam in errore perseveraverit: in quod tam veteres quam recentiores, respondente praxi Ecclesiae, conspirasse videntur.

*) Ibid. p. 87. Summa dictorum est: non damnari reformatos posse ob unam atque alteram ex absoluto praedestinationis decreto utcunque pronum nobis consequentiam: si quemadmodum Dnn. Marpurgenses non agnoscant eas, detestentur etiam, dimota a se malitiosae praesumptione inficiationis: Si et voces, ex quibus necti posse videantur, vel taceant publice vel emolliant: Si denique, cum ex nostra sententia aliquid Pelagii erroribus affine sequi putent, quia tamen consequentiam non admittamus, imo dudum diluerimus, pari moderatione ab omni tali errore nos absolvant. Sic nostra quidem, sed citra aliorum praejudicium fert sententia, quam absit pertinaciter defendamus, aut dissentientibus obtrusam cupiamus. Quin potius cum nos homines

sehe. Man dürfe also aus ihrer Behauptung, daß Christus nicht für alle gestorben sey, noch nicht folgern, daß sie den Grund des Heiles antasteten, da sie die Konsequenzen, welche lutherischer Seits aus dieser Behauptung gezogen würden, entweder nicht zugäben oder nicht einsähen.

Sie findet ferner keine wirkliche Glaubensdifferenz in der Lehre von dem Abendmal. Denn über das Heil entscheide doch nur der würdige oder unwürdige Genuß und nicht der Glaube an diese oder jene Auslegung der Einsetzungsworte. Beide also, Lutheraner wie Reformirte hätten die gleiche Anwartschaft auf den Segen des Abendmals, wenn sie es würdig genössen.

Das Mitgetheilte wird hinreichen, um zu zeigen, daß hier die sämmtlichen Ansichten des Calixt zu Grunde gelegt waren.

Nehmen wir nun noch hinzu, daß von allen synkretistisch Gesinnten, von den Männern, die wir früher schon theilweis genannt haben, von einem Duräus, Mellet, von Amyraut, Hornbeck u. a. die Resultate des Cassler Religionsgesprächs mit Akklamation aufgenommen wurden *); daß das Jahr darnach der Churfürst Friedrich Wilhelm von Brandenburg ein Edikt ausgehen ließ, welches den Lutheranern den elenchus zu sehr zu beschränken schien; daß er in demselben Jahr ein Religionsgespräch in Berlin veranstaltete, bei welchem man das Cassler sich zum Muster nehmen sollte **), so brauchen wir nicht

esse meminerimus, quidquid ejus est, Vestro, Fratres, limatiori subjicimus judicio: non modo cessuri rectiora qua par est humanitate monentibus, sed et gratiam eo nomine ingentem habituri.

*) Hering II. p. 136.

**) Ibid. p. 148 sq. Der Churfürst hatte um diese Zeit auch den Besuch der Universität Wittenberg verboten, was das höchste Aufsehen erregte. — Wenn Hering weiter unten (p 152) erzählt, daß ein schlesischer Geistlicher vom J. 1669 an zwanzig Jahre lang seine gemischte Gemeinde im Geiste des Syncretismus geleitet,

einmal die Gereiztheit der luth. Orthodoxen mit in Anspruch zu nehmen, um zu begreifen, daß sie die Sache nicht auf sich glaubten beruhen lassen zu können.

Sie nahmen den Streit wieder auf, indem sie im J. 1664 den Druck des consensus in lateinischer und deutscher Sprache veranstalteten. Derselbe wurde in die consilia Wittebergensia eingerückt, ist aber dann vom J. 1665 an mehrmal mit einer Vorrede von Calov besonders herausgegeben worden*). Hatten sie auch die förmliche Annahme desselben in der Kirche nicht durchsetzen können, so sollte er doch wenigstens als Zeugniß gegen die synkretistische Richtung bekannt werden.

Wir dürfen es mit einer näheren Beschreibung dieses consensus nicht länger anstehen lassen. Es sind darin in 85 Punkten die sämmtlichen Neuerungen und Irrthümer der Calixtiner verzeichnet. Was damit gewollt wird, sagt Calov in seiner Vorrede zum consensus. Es soll damit bewiesen werden, daß die Calixtiner nicht mehr würdig seyen, Theologen der A. C. zu heißen. Darum werden in dem consensus alle die Abweichungen verzeichnet, welche nach ihrer Behauptung sich die Calixtiner von den 21 Artikeln der A. C. hatten zu Schul-

---

und dem reformirten Theile eben so, wie dem lutherischen genügt habe; daß er nach Luthers und nach dem Heidelberger Katechismus unterrichtet habe u. s. w., bis er endlich, von seinem Amtsnachbar denuncirt, vom Consistorium abgesetzt und des Landes verwiesen worden sey, so ist das doch wohl ein Beweis, daß der Synkretismus schon tüchtig in das Leben eingegriffen hatte, und war ein energischer Protest gegen denselben gerechtfertigt.

*) Consensus repetitus fidei vere Lutheranae in illis doctrinae capitibus, quae contra puram et invariatam Augustanam confessionem, aliosque libros symbolicos, in formula concordiae comprehensos, scriptis publicis impugnant D. G. Calixtus, ejusque complices. Zuerst gedruckt in den consiliis theol. Wittebergens. p. 928 sq. lat. und deutsch. cf. Calov hist. syncr. p. 597.

den kommen lassen. Da die Absicht bei Abfassung des consensus nur die war, eine kurze Uebersicht aller Calixtinischen Irrthümer zu geben *), so finden sich darum in demselben nicht Erörterungen über die controversen Lehren sondern nur eine einfache Aufzählung derselben mit beigefügten Belegen aus den Schriften des G. Calixt, des Latermann und Dreier. Die Form und Einrichtung des consensus ist die eines Symbols. Es wird in jedem einzelnen Punkt die Lehre, welche als die der lutherischen Kirche bezeichnet wird, vorangestellt, und dieser folgt die Calixtinische Lehre, welche mit einem „rejicimus" eingeleitet wird. Von der Kontroverse, welche nachher darüber gepflogen wurde, mit welchem Recht eine einzelne Fakultät ein Bekenntniß in dieser Form könne ausgehen lassen, sprechen wir später.

Hier erst Einiges von dem Inhalt des consensus.

Da die Verfasser desselben in den von der A. C. sich vor-

*) Calov Vorrede zum consens. rep. „Abhorrebunt, confido, in Domino piae mentes a secta novella ejusque molitionibus, ubi consensum hunc repetitum in timore Domini legerint, multi tacite fatebuntur se non credidisse tantam intercedere distantiam Augustanae Confessioni cum exegesi ejusdem in formula concordiae tradita et erroribus Novatorum, plerique detestabuntur infestam sectam, cui ob schema concordiae ecclesiasticae non adversi omnino erant omnes, quibus veritati, in solis disco positae, obloqui religio, agnoscent, non dignos esse Theologorum Augustanae confessionis nomine, qui tam luculenter ab eadem non in uno, duobus aut tribus, sed in plerisque omnibus articulis per octuaginta quinque puncta dissonant totumque illud symbolum Lutheranum, cujus assertio et defensio tanti piis magnorum regum, electorum, ducum, comitum, Dominorum, rerum publicarum, doctorum, pastorum, fidelium confessorum quorumvis et martyrum animabus constitit et χειμήλιον habitum est per integrum sesquiseculum in aestabile funditus subruant.

findenden Ueberschriften nicht alle Irrlehren des Calixt unterzubringen wissen, so schicken sie die übrigen voran; wie sie sagen, anstatt der Vorrede. Die ersten 4 Punkte sind noch erheblicher Bedeutung. Sie erklären sich darin gegen Aeußerungen des Calixt, in welchen er die Reinheit der lutherischen Lehre antastet; gegen seine Behauptungen, daß bei Katholiken und Kalvinisten integra salutis fundamenta seyen; daß im apostol. Symbol alle wesentlichen Glaubensartikel enthalten seyen und darum eine Abweichung von den spätern Symbolen nicht den Vorwurf der Häresie begründen könne.

Aber schon in den weiteren Punkten, welche die Ueberschrift: de scriptura s. führen, formuliren sie eigentliche Irrthümer aus Aeußerungen des Calixt und der andern, welche wenigstens in dem bedenklichen Sinne, wie sie hier genommen werden, von jenen Männern nicht gethan sind. So wenn sie die Behauptung Dreiers, daß das Zeugniß der alten Kirche uns erst über die Göttlichkeit der einzelnen hl. Schriften gewiß mache, dahin deuten, daß damit die hl. Schrift nicht mehr als die allergewisseste Richtschnur aller Glaubenssachen anerkannt werde. So wenn sie die Meinung des Calixt, daß diejenigen Dinge, welche den Propheten und Aposteln auch anders woher bekannt seyn konnten, nicht eigentlich inspirirt seyen, sondern da nur die göttliche Vorsehung darüber gewacht habe, daß die hl. Schriftsteller darüber nichts Unwahres und Ungehöriges sagen konnten*): wenn sie diese Meinung des Calixt als eine solche bezeichnen, welche einen groben Verstoß gegen die Lehre enthalte, daß die ganze hl. Schrift von Gott eingegeben sey.

In dem ersten Abschnitt der A. C., der von Gott handelt, verwerfen sie als eine Lehre des Calixt die, daß der Theologe nicht beweisen solle noch dürfe, daß ein Gott sey, weil dieß aus

*) Calixt, responsi pars II. Moguntinis opposita. th. 72.

der Vernunft schon bekannt und darum kein Glaubensartikel sey. Calixt hatte nur behauptet, daß Glaubensartikel im eigentlichen Sinn nur die Lehre sey, welche uns schlechthin allein aus Offenbarung bekannt seyn könne, daß also in diesem Sinne die Lehre von Gott nicht hieher gehöre, weil die Existenz Gottes auch auf anderem Weg erkannt werden könne; daß der Theologe also die Kenntniß dieser Lehre schon voraussetzen könne*). Weiter bezeichnen sie als einen Glaubensartikel, daß man wisse und glaube, nicht allein daß Ein Gott sey, Vater, Sohn und hl. Geist, sondern auch, wie die 3 göttl. Personen sich unter einander unterscheiden. Wollen sie, „daß wer da wolle selig „werden, er mag im A. oder N. T. gelebt haben, von „der hl. Dreieinigkeit also halten solle, daß der Vater von niemanden weder gemacht, noch geschaffen, noch geboren sey; der „Sohn allein vom Vater, nicht gemacht, nicht geschaffen, sondern geboren. Der hl. Geist sey vom Vater und Sohn, nicht „gemacht, nicht geschaffen, noch geboren, sondern ausgesandt. „Sey derowegen Ein Vater, nicht drei Väter, Ein Sohn, nicht „drei Söhne, Ein hl. Geist, nicht drei hl. Geiste. Und daß „unter diesen dreien Personen keine die erste, keine die andere, „keine die letzte, keine die größte und keine die kleinste, sondern „alle drei Personen sind mit einander gleich ewig, gleich groß; „auf daß also drei Personen in Einer Gottheit, und Ein Gott „in 3 Personen geehrt werde, wie das symbolum Athanas. „redet.“ Auch die Lehre, daß „der Artikel von der hl. Dreifaltigkeit in den Büchern des A. T. fest gegründet sey,“ bezeichnen sie als einen Glaubensartikel. Eben so die Lehre, daß unter dem Engel Jehovahs Christus zu verstehen sey. Als eine Häresie wird es noch bezeichnet, daß Frd. Ul. Calixt gesagt, die Juden und Türken seyen nicht abgöttisch.

In dem II. und XIX. Artikel der A. C. werden nicht allein

*) Calixt. epitome theologiae. II. p. 44 u. a. a. O.

die Calixtinischen Lehren von der Erbgerechtigkeit und der Erbsünde verworfen, sondern auch die Neigung des Calixt zum Creatianismus.

In dem III. Artikel der A. C. nicht allein diejenigen einzelnen Sätze des Calixt, welche aus seiner Läugnung der ubiquitas carnis Christi fließen, sondern auch die, daß es für die Gläubigen des A. T. nicht zu ihrer Seligkeit nöthig gewesen sey, die Lehre von Christo, seiner Person und seinem Amt explicite zu erkennen und zu glauben.

In dem Artikel von der Rechtfertigung und den guten Werken sind, wie sich von selbst versteht, alle die durch Hornejus und Calixt zur Sprache gekommenen Controversen einzeln verzeichnet und verworfen. Aber auch das verwerfen sie als eine Irrlehre, daß von Hornejus das Wort justificare in Stellen wie 1 Cor. VI, 11. Tit. III, 7 anders als in sensu forensi genommen werde*).

So verhält es sich auch in den noch folgenden Artikeln von dem Gesetz und Evangelium, der Kirche, den Sakramenten, der Buße, der Obrigkeit, dem jüngsten Gericht, dem freien Willen und dem Dienst der Heiligen. Es werden nicht allein diejenigen Lehren verworfen, welche wirklich Bedenklichkeit erregen konnten, sondern auch alle einzelnen und oft nur gelegentlichen Aeußerungen, welche von keinem Belange waren, zu Irr-

*) Punct. II. (de justificatione): Profitemur et docemus, verbum justificari non tantum in epistolis ad Romanos et Galatas scriptis, utpote quae inter omnes sacras scripturas argumentum de justificatione uberrime et accuratissime tractant, verum etiam 1 Corinth. VI, 11. Tit. III, 7. non aliter quam in forensi significatione accipi, hoc est, justificari, esse, consequi remissionem peccatorum.

Rejicimus eos qui docent, in locis adductis, id est 1 Corinth. VI, 11. Tit. III, 7. verbum istud non forensem sed moralem induere acceptionem, ac justificari nihil aliud esse, quam justum, id est, justitiae amantem et studiosum fieri.

lehren gestempelt. Der letzte Artikel verwirft die papistische Lehre von der Anrufung der Maria und schließt mit dem Satze: „wir verwerfen diejenigen, so da lehren: die Papisten seyen fern von der Abgötterei, seyen auch nicht für solche zu halten, die keine Hoffnung der Seligkeit hätten, oder die zum ewigen Tod zu verdammen wären, sondern vielmehr die man für Kinder des himmlischen Vaters, für Gliedmassen eines Leibes und Miterben, für Brüder und Schwestern halten und lieben solle.“ —

Schon die mitgetheilten Proben reichen aus, um ein Urtheil über den consensus zu gewinnen.

Es liegt uns in ihm ein Verzeichniß aller einzelnen Sätze vor, welche den Gegnern zum Anstoß gereichten, ohne daß ein Unterschied mit Rücksicht auf ihre größere oder geringere Erheblichkeit gemacht wäre. Es wird darin vielmehr über eine Lehre, welche von weitausgreifendem Einfluß auf das ganze Lehrsystem ist, nicht anders geurtheilt, als über eine theologische Meinung, welche mit dem Glaubensgrund in keiner oder nur in entfernter Beziehung steht, und bei welcher nur der unglückliche Scharfsinn der Verfasser des consensus einen nahen Zusammenhang herausfindet. Viele dieser angefochtenen Sätze hätten wohl eine mildere Deutung zugelassen, bei vielen wäre das Bedenkliche geschwunden, wenn man sie im Zusammenhang aufgefaßt hätte.

Schon so betrachtet können die Verfasser des consensus dem Vorwurfe der Lieblosigkeit nicht entgehen. Ganz anders aber noch muß unser Urtheil über den consensus ausfallen, wenn wir die Form erwägen, in welcher er abgefaßt ist. Die Calixtinischen Sätze werden nicht nur als bedenkliche, als zweideutige, als schiefe bezeichnet, sondern als eigentliche Irrlehren, als Häresien. Die Behauptung der Verfasser dieses consensus geht dahin, daß die Calixtiner durch diese Sätze mit den symbolischen Büchern der lutherischen Kirche in bestimmten Widerspruch getreten und damit von der lutherischen Kirche abgefallen seyen.

Sie stellen darum in dem consensus der Lehre der Konkordienformel die der Calixtiner gegenüber, damit so aus Vergleichung der thesis und antithesis der Abfall von dem Bekenntniß der lutherischen Kirche erhellen solle. Stünde nun wirklich die Calixtinische Antithese in so bestimmtem und klarem Widerspruch mit der Lehre der Konkordienformel, als hier vorausgesetzt wird, so hätten wir immer noch das dagegen zu bemerken, daß eine so äußerlich judicirende Procedur doch nur im äußersten Fall angewendet werden dürfe.

Aber es verhält sich hier gar nicht einmal so. Der Mißbrauch, welcher mit der Berufung auf die Konkordienformel getrieben wurde, ist auch dem blödesten Auge sichtbar. In den wenigsten Fällen ist die Lehre, welche als Bekenntniß der Kirche ausgesprochen wird, in bestimmter und unzweideutiger Weise in der Konkordienformel enthalten. In den bei weitem meisten Fällen kann die ausgesprochene Lehre etwa nur aus der Konkordienformel abgeleitet werden, und sind in das Bekenntniß so viele eigene Sätze eingeschoben, daß man es nicht mehr das der Konkordienformel nennen kann*). Sehen wir genauer zu, so müssen wir vielmehr sagen, daß nicht sowohl die Konkordienformel, als vielmehr die Dogmatik, welche diese Zeit auf die Konkordienformel baute, die Norm ist, nach welcher die Calixtinischen Lehren gemessen werden. Es hätte in einzelnen Hauptpunkten von den Gegnern wohl die Behauptung aufgestellt werden dürfen, daß ihre Dogmatik in genauerem Einklang mit den symbolischen Büchern der luth. Kirche stehe. Aber auch das hätte noch nicht zu der Berechtigung hingereicht, ihrem Urtheil über die entgegenstehende Lehre eine symbolische Form zu geben. Die Verfasser des consensus gehen aber viel weiter

*) Eine ganz gute Kritik dieses consensus findet sich in den gleich nachher zu erwähnenden Schriften, der demonstratio liquidissima von Fr. Ul. Calixt. Vorrede §. 11. sq. und der pietas academiae Julia. p. 27. sq.

noch, indem sie solche Lehren symbolisch fixiren und die gegentheiligen Lehren als Häresien bezeichnen, welche ihrer Natur nach nie eine symbolische Fassung zulassen, sondern nur der theologischen Kontroverse anheimfallen. Die Fragen, wie viel im A. T. von der Trinität, von der Person und dem Amt Christi geoffenbaret sey, ob der Ursprung der Seele traducianisch oder kreatianisch zu erklären sey, ob diese und jene Sprüche hl. Schrift so oder anders auszulegen seyen, sind doch solche Fragen, welche, wenn nicht alle theologische Forschung erdrückt werden sollte, freigegeben seyn mußten.

Wir müssen aber auch weiter noch aufmerksam machen auf die sophistische Weise, mit welcher die Verfasser des consensus die Calixtinischen Behauptungen als häretische zu erweisen suchen, wie wenn sie z. B. sagen, man müsse glauben, daß die Trinität auch für die Gläubigen des A. T. ein Glaubensartikel gewesen, weil wahre Gotteserkenntniß eben nur bei dem Glauben an die Trinität sey und sonach die A. T. Gläubigen nicht als wahre Gottesverehrer betrachtet werden könnten, wenn sie nicht an die Trinität geglaubt hätten, oder gar wenn sie sagen, man müsse an die Offenbarung der Trinität im A. T. glauben, weil bisher alle Kirchenlehrer daran geglaubt hätten und man anderen Falls sich von der communio sanctorum losreiße.

Wir dürfen endlich nicht die gehässige Weise übersehen, in welcher die Gegner aus einzelnen Sätzen der Calixtiner, an welchen wohl ein oder das andere mit Recht auszusetzen war, sogleich die Läugnung von Grundlehren abzuleiten wissen; wie sie überhaupt nach dem Wortlaut der einzelnen Sätze urtheilen, ohne im mindesten näher auf den Sinn, noch weniger auf die Erklärungen, welche doch von Calixt gegeben waren, einzugehen, wie das bei der Lehre von den guten Werken und der Rechtfertigung der Fall war. Auf allen Seiten tritt uns so eine leidenschaftliche Neigung entgegen, die Lehre der Calixtiner

in schwärzestem Lichte darzustellen. Lesen wir die thesis, mit welcher im consensus begonnen wird, so wird man oft schwer errathen, wie die antithesis, welche die Lehre des Calixt enthalten soll, lauten wird. Die thesis führt oft geradezu irre und läßt uns eine viel größere Irrlehre erwarten, als die Gegner selbst beibringen können.

Wir führen als einziges Beispiel den ersten Punkt in dem Artikel von dem hl. Abendmal an. Die thesis ist die, daß „fromme Herzen im Artikel vom Abendmal auf keinen anderen Grund als auf die Worte der Einsetzung und des Testaments unseres Herrn Jesu Christi zu weisen sind.“ Man erwartet, daß in der antithesis die Möglichkeit geläugnet ist, auf die Einsetzungsworte die Lehre vom Abendmal gründen zu können. Aber die antithesis enthält nur die Behauptung, daß in Joh. VI. eine deutliche Beschreibung vom Abendmal enthalten sey, und auch da ist nicht genau referirt, denn die beigebrachte Stelle sagt nur, daß auch Joh. VI. die Lehre vom Abendmal deutlich enthalten sey, ohne darum die Beweiskraft der Einsetzungsworte auszuschließen. Hier sollte also die Behauptung der luth. Theologen, daß Joh. VI. nicht vom Abendmal rede, zum Symbol erhoben werden und das geschieht in einer Weise, aus welcher man der thesis nach auf eine viel größere Differenz schließen muß, als dann zum Vorschein kommt.

Bei dieser Beschaffenheit des consensus können wir nicht zweifelhaft seyn, daß uns in ihm die Frucht der mannigfaltigen Verirrungen der damaligen Theologie vorliegt. Statt mit der Macht des Geistes allein ihre Sache zu führen, nehmen sie zu äußeren Mitteln ihre Zuflucht. An den symbolischen Büchern ihrer Kirche glauben sie eine äußere Macht gefunden zu haben, mit welcher sie die Angriffe niederschlagen können. Wie sie in dem Bekenntniß ihrer Kirche Geist und Buchstaben nicht mehr zu scheiden wissen, so sehen sie auch die Abweichungen, welche ihnen entgegentreten, nicht mehr darauf an, ob es Abweichungen vom

Buchstaben oder vom Geiste sind. Die scholastische Ausbildung endlich, welche sie dem Lehrbegriff haben angedeihen lassen, identificiren sie mit den zu Grunde liegenden symbolischen Lehren und wollen darum in dem consensus mit schreiender Anmaßung ihre theologischen Meinungen schlechthin der Zeit als symbolische aufdringen. Wohin wäre es mit der Kirche, wohin mit der Theologie und der theol. Forschung gekommen, wenn diese Männer mit ihrem Verhaben durchgedrungen wären!

Doch es stand noch gar nicht so, daß etwa nur zufällige Umstände den Sieg dieser Männer verhinderten. Wir haben schon oben gesehen, wie die Versuche dieser Männer lau sind aufgenommen worden, und werden später noch ausführlicher darauf zurückkommen. Es war eine Fraktion in der lutherischen Kirche, welche zu dieser Verirrung kam, und in keiner Weise dürfen wir darin die Gesinnung der gesammten Kirche dieser Zeit erblicken, wenn gleich nicht in Abrede zu stellen ist, daß diese Fraktion das große Wort in dieser Zeit führte. Es thut aber Noth, dieß hervorzuheben, wie es andererseits auch, wir möchten sagen, die Pflicht der Selbsterhaltung erheischt, daß wir ein sehr strenges Urtheil über diese Verirrung fällen, da dieselbe von den Gegnern der lutherischen Kirche aufs reichlichste ist ausgebeutet worden, und es in der That bis auf die heutige Zeit so geblieben ist, daß man dem, welcher Eifer für die reine Lehre an den Tag legt, die gleiche Gesinnung imputirt und nahe daran ist, darin immer eine Orthodoxie zu vermuthen, welcher es nach einem consensus repetitus gelüstet. —

Daß bei dieser Beschaffenheit des consensus gleich an das Erscheinen desselben sich eine neue Fehde anreihen würde, war nicht anders zu erwarten. Zwar waren nach beiden Seiten hin die Reihen der Gegner gar sehr gelichtet. Von den alten Gegnern, von denen, welche bei dem consensus sich betheiligt hatten, war nur noch Calov übrig, Hülsemann und Weller waren bereits gestorben, der erste 1661, der andere 1664.

Misiena schon 1653. Von der anderen Seite war von denen, welche bei dem ersten Stadium des Streites betheiligt waren, keiner mehr am Leben.

Doch Calov hielt um so treuer im Kampfe aus und ihm schlossen sich neue Mitkämpfer aus der Wittenberger Schule an. Unter den Vertretern der Calixtinischen Richtung aber trat sein Sohn Friedrich Ulrich Calixt*) in den Vordergrund und stellte alle anderen Mitstreiter in den Schatten, nicht gerade durch die Gewalt seiner Talente, wohl aber durch den Eifer und die Rührigkeit, mit welcher er sich der Sache seines Vaters annahm.

Der Streit trat also in eine neue Phase. Aber er lieferte keine neuen Resultate. Schon der neue Anlaß zum Streit, eben das Erscheinen des consensus, verhinderte das. Alle ruhige theologische Erörterung war ja durch denselben abgeschnitten. Es stand der einen Parthei fest, daß in der Calixtinischen Richtung der Abfall von der lutherischen Kirche zu Tage liege. Ihr war es jetzt nur darum zu thun, die Anerkennung dieses Abfalls auch durchzusetzen. Die Calixtiner aber wußten, weß sie sich von dieser Seite her zu versehen hätten. Sie beschränkten sich daher nur darauf, die Angriffe abzuwehren und die angegriffene Richtung zu vertheidigen.

So bleibt uns daher nur das Geschäft, den äußeren Verlauf der Streitigkeiten weiter darzustellen, und darin gedenken wir uns kurz zu fassen.

Friedrich Ulrich Calixt gab seine erste Schrift gegen den consensus repetit. im J. 1667 heraus**), wie er in der

*) geb. 1622. Er wurde 1650 Professor der Theologie in Helmstädt.

**) J. M. Calixti demonstratio liquidissima, quod consensus repetitus fidei vere Lutheranae, quem A. Calovius superiore anno in vulgus sparsit nec consensus fidei vere Lutheranae censeri mereatur, nec vero fidei vere Lutheranae consensui G. Calixtus et C. Hornejus contraria docuerint. Helmst. 1667.

Vorrede sagt, auf Befehl des herzoglichen Hauses. In der Vorrede sagt er ganz richtig, daß die Vorschläge seines Vaters zu einer Einigung der getrennten Konfessionen der eigentliche Anlaß zu den Befehdungen gewesen wären, welche sein Vater hätte erdulden müssen. Er findet es hämisch, daß Calov so oft darauf hinweise, daß sein Vater die Grundgedanken seiner Vorschläge Männern wie Kassander und Antonius de Dominis entlehnt hatte, Männern, von denen der eine von seiner eigenen Kirche sey verdammt, des andern Leichnam noch nach seinem Tode sey verbrannt worden; denn, meint er, wie könne das der Wahrheit der Sache selbst Eintrag thun. Gerade Calov klage den Melanchthon in seiner späteren Zeit hart an und darum werde doch die Augsburgische Konfession, deren Verfasser er sey, um nichts weniger hochgehalten. Der Vetdruß, fährt Calixt dann fort, über die den Gegnern unbequemen Vorschläge und Friedensbestrebungen seines Vaters sey es dann gewesen, welcher sie zu dem Versuch getrieben hätte, ihm allerlei Abweichungen von dem lutherischen Lehrbegriff nachzusagen. Er weist dann ganz gut das unredliche und leidenschaftliche Verfahren nach, welches in dem consensus rep. sey gegen seinen Vater eingeschlagen worden, und gibt dem Leser zu bedenken, zu welcher Tyrannei es führen müsse, wenn ein einzelner Lehrer der Kirche es sich herausnehmen dürfe, neue symbolische Bestimmungen zu geben*).

*) Vorrede zur demonstr. p. 20. Ecclesiam autem Protestantium universam, ceu communem et venerabilem nostram Matrem reverentia qua possum et debeo obtestor, dignetur illa maturo consilio considerare, utrum ejusmodi temerarium arrogantiae exemplum sine justa indignatione et severa animadversione velit transmittere ad posteros, ut prius aliquis „Lector“ aut „Ludimagister“ (Caloviana Lector nosti haec esse vocabula) sub ficto schemate „Consensus repetiti fidei vere Lutheranae,“ quem ille prius verbis abs sese pro libitu passim insertis, ad gustum suum concinnaverit, ita dominetur;

Bei der uns bekannten Beschaffenheit des consensus konnte es dem Calixt nicht schwer fallen, in dem Buche selbst, in welchem er auf jeden Punkt des consensus eine Erwiederung und Vertheidigung folgen läßt, viel Richtiges zu sagen und das Ungeschickte und Ungerechte des Verfahrens der Gegner aufzudecken. Was aber die Hauptpunkte anlangt, diejenigen, in welchen die Eigenthümlichkeiten der Calixtinischen Theologie enthalten sind, so bringt da Calixt gar nichts Neues zur Vertheidigung bei. Wir müßten uns daher nur wiederholen, wie er das von seinem Vater und den andern Verfechtern dieser Sache Gesagte wiederholt hat, würden wir darüber berichten.

Die Widerlegung des Calixt übernahm im Auftrag der Wittenberger theol. Fakultät Aegidius Strauch, Professor der Geschichte und Assessor an der theol. Fakultät zu W.*). Er war maaßloser und leidenschaftlicher als alle seine Vorgänger. In gemeinen Schimpfreden machte er seinem Unwillen Luft. Die Aeußerung, welche er in dem Buche that, daß es kein Wunder sey, wenn Calixt auf seinen Reisen in Frankreich und Italien in tabernis vinariis et foruleibus keine Lutheraner gefunden hätte**), gab dem Streit die neue und

sibique sumat potestatem „Profitendi, Docendi," praescribendi quicquid libitum fuerit: „Rejiciendi" item et ab Augustanae Confessionis consortio excludendi, quos sibi pro animi malevolentia rejicere visum fuerit? Certe si hoc uni Calovio concedatur, habebimus deinceps redivivum Papatum intra viscera nostra enatum. Habebimus conditorem aliquem dogmatum qui sibi sumat potestatem majorem quam ipse Romanus episcopus sibi sumit, quod magno cum dolore in aliquibus suo tempore se vidisse scripsit Philippus Melanchthon.

*) Consensus repet. fidei vere Lutheranae, in LXXXVIII. punctis, . . calumniis, mendaciis et iniquis censuris Fr. Ul. Calixti jussu et auctoritate collegii theol. in academia Wittebergensi vindicatus ab Aegidio Strauch. Witteberg. 1668.

**) Consensus rep. p. 372.

ärgerliche Wendung, daß Calixt ihn der Injurie anklagte, weil Strauch ihm nachgesagt, daß er seine Zeit in Hurenhäusern zugebracht habe *). Eine widrigere Episode hätte sich nicht denken lassen, als die war, welche durch diesen Injurienhandel eintrat. Sie hatte einen Schriftwechsel zur Folge, in welchem beide Theile sich in gehässigen Vorwürfe, ja in Gemeinheiten zu überbieten suchen **).

*) Calixt gab in Gegenwart von Zeugen eine Erklärung dagegen ab, und ließ sie dann im Druck ausgehen unter dem Titel: Fr. Ul. Calixti abgenöthigte Retorsionschrift, entgegengesetzt derer durch Aeg. Strauch in seinem neulichst edirten Buch wider ihn ausgegossenen Calumnien und Injurien. Helmst. 1668. Strauch ließ sich von 3 juristischen Fakultäten ein Gutachten ausstellen, ob er befugt sey, zu retorquiren und ließ, da die Gutachten bejahend ausfielen, der U. Helmstädt durch den Senat die Erklärung zusenden, daß er dem Calixto „als einem Injurianten „alle ausgestoßenen Schmähungen in seinen verlogenen Hals zu„rückschiebe ꝛc. ꝛc." Da die Erklärung nicht angenommen wurde, erschien von Strauch die „abgenöthigte, nach eingeholtem Urtheil der Rechtsgelehrten richtig, in öffentlichem judicio gethane Retorsion auf die schändlichen Injurien, welche Fr. Ul. Calixt wider ihn ausgegossen hat, wobei eine kurze, deutliche und wahrhaftige Beschreibung des Calixtinischen Gräuls, welchen Vater und Sohn mit ihrem schwärmerischen Anhange an die hl. Stätte der ev. luth. Kirchen und Schulen zu setzen sich unterstanden haben." Wittbrg. 1668. — Er theilt darin die 3 obenerwähnten Gutachten der Leipziger, Wittenberger und Jenenser juristischen Fakultät mit. Das Wort fornix übersetzt er mit Kabinet.

**) Wir theilen nur die Titel der weiter hierüber erschienenen Schriften mit. Von Fr. Ul. Calixt: justificatio retorsionis. 1668. Von Strauch: kurze und nochmals abgenöthigte Erinnerung und Bericht wie F. U. C. wegen seiner, zur höchsten Ungebühr ausgestoßenen Injurien sey justificirt worden. Wittb. 1668 und schriftmäßige Prüfung der also genannten Helmstädtischen Gottesfurcht ꝛc. ꝛc. W. 1668. Endlich (als Antwort auf die später zu erwähnende pietas academiae Juliae): deutliche und wahrhafte Beschreibung des Calixtin. Gräuls. Von F. U. Calixt: Ableh-

Sehen wir aber von diesen Händeln ab, so tritt uns auch außerhalb desselben nichts Bedeutendes und für die Sache selbst Ertrag gebendes entgegen. Es war bereits von beiden Seiten alles gesagt, was man zu sagen gewußt hatte. Auf der einen fuhr man fort, die alten Beschuldigungen zu wiederholen und das Neue, das hinzu kam, ist eigentlich nur das, daß sich die Bitterkeit und Heftigkeit der Ausfälle steigerte. Auf der anderen Seite finden wir Verwahrungen gegen diese Ausfälle, erneute Darstellungen der Calixtinischen Lehre, Vertheidigung derselben. Auf beiden Seiten streitet man nicht mehr, um sich gegenseitig zu überzeugen. Man zankt nur, und wird es nicht müde, sich immer wieder aufs neue die gleichen Vorwürfe zu sagen. Beide Theile scheinen es sich vorgenommen zu haben, das letzte Wort zu behalten.

Von den bei Gelegenheit dieses Streites von Strauch ausgegangenen Beschuldigungen hatte auch die Universität Helmstädt Anlaß genommen, in einer Schutzrede ihre und Georg Calixts Ehre zu wahren*), denn die Vorwürfe, welche Strauch dem Calixt machte, mußten die Helmstädter wenigstens mittelbar auf ihre ganze Universität beziehen. Sprach er ja doch immer „von der Calixtinisch Helmstädtischen Schule, „von den Calixtinisch gesinnten Helmstädtern, von den Helm-

---

nung etlicher von Aeg. Strauch aufs neue ausgestürzter Injurien und Calumnien, sammt angehängter endlicher Protestation F. U. Calixti in Schriften mit ihm weiter sich nicht einzulassen. Helmst. 1669. Das Jahr zuvor schon hatte F. U. C.'s Sohn Georg Christophorus C. Strauchs Läster- und Lügenkunst ꝛc. herausgegeben. — Eine Blumenlese der Schimpfwörter, welche von beiden Theilen gebraucht wurden, bei Walch I. p. 345.

*) Pietas academiae Juliae programmate publico prorectoris et senatus academici adversus improbas et iniquas calumnias cum aliorum quorundam tum D. Aegidii Strauchii asserta. Erschien zu Helmstädt 1668 deutsch und lateinisch. Sie soll von Hermann Conring verfaßt seyn.

„städtischen Neulingen und dem daselbst aufgeworfenen Helm-
„städtischen Abgott.“ Hatte er ja doch in seiner „abgenöthigten
Retorsion“ die Eltern gewarnt, ihre Söhne einer Universität
anzuvertrauen, auf welcher die studirende Jugend unterrichtet
würde, „wie sie mit der Zeit Land und Leute betrügen könn-
ten,“ hatte er gespottet, „Pluto habe den Baum der Er-
„kenntniß aus dem verstörten Paradies auf dem höllischen Fluß
„Acheron nach Helmstädt mit Wurzel und Stamm geführet und
„den Herrn Calixtinern die Oberaufsicht darüber aufgetragen.“
Mit Recht sagen die Helmstädter: „daß mit dergleichen spitzigen,
„verläumderischen Worten Strauch nicht allein die theolog.
„Fakultät daselbst, sondern zugleich die gesammte Julius Uni-
„versität angestochen und verlästert habe, versteht sich ungesagt.
„Wie kann doch die Universität, als ein in vier Gliedern be-
„stehender Leib ungekränkt bleiben, wenn der vornehmste Theil
„derselben mit Seelengift behaftet, und mit dessen Ausstreuung
„beschäftigt ist? Hat eine Fakultät verdient, daß Donner
„und Blitz von oben und der Fluß Acheron von unten Helm-
„städt betäube und bezahle, wie wird's dabei den drei anderen
„Fakultäten ergehen können? Lehret man allhier die studie-
„rende Jugend Land und Leute betrügen und hat Ursache die
„Eltern ihrer Kinder halber für uns zu warnen, so ists ja, als
„wenn Wasser und Luft bei uns vergiftet wären und hätten
„nicht allein theologiae soudern auch der anderen drei Fakul-
„täten studiosi große Ursache dieses Orts und unser aller sich
„zu äußern.“ Sie nehmen sodann den G. Calixt und den
Hornejus in Betreff ihrer Lehren in Schutz, zeigen ohngefähr
in derselben Weise, wie Ulrich Calixt in seiner demonstratio
liquidissima gethan hatte, welche Verdrehungen und Unredlichkeiten sich die Verfasser des consensus hatten zu Schulden
kommen lassen, wie dadurch die Lehre des C. u. H. gänzlich
entstellt werden, und weisen insbesondere die Beschuldigungen
Strauchs zurück.

Ein Versuch, welchen der Churfürst von Sachsen, Johann Georg II. auf Andringen des Herzogs Friedrich Wilhelm von Altenburg machte, dem weiteren Streite Einhalt zu thun, lief nicht glücklicher ab, als die früheren auch.

Der Churfürst hatte an die theologische Fakultät in Wittenberg die Aufforderung ergehen lassen, sie möge über die Mittel sich äußern, wie der obschwebende Streit könne in Frieden beigelegt werden. Darauf antworteten die Wittenberger in einem Gutachten vom 22. April 1669. Sie legen zuerst den ganzen Hergang des Streites dar und zwar finden sie den ersten Grund zu dem Zwiespalt in der Untreue, welche Heshusius schon im Jahr 1583 an der Konkordienformel begangen, und in den Unruhen, welche bald darnach D. Hofmann erregt habe. Dann berichten sie in ihrer Weise über den ganzen Verlauf des Streites mit Calixt und zählen die Versuche auf, welche schon gemacht worden seyen, die Irrenden wieder zurückzuführen, und wissen endlich kein anderes Mittel zur Beilegung des Streites, als das durch den consensus rep. schon anempfohlene. Sie finden nemlich nothwendig, daß eine gründliche Widerlegung aus Gottes Wort Statt finde, wobei sie sich wohl bereit finden lassen, die Personalia bei Seite zu setzen, „ohne wo per latus nostrum die Orthodoxie selbst gefährdet wird, und man seinen guten Namen unumgänglich zu retten hat.“ Dann möchten sie wohl rathen, daß eine Synode der Evangelischen zusammenberufen würde, aber sie legen hier sogleich gegen ein Doppeltes Verwahrung ein. Einmal dagegen, daß die Helmstädter Lehre erst einer Prüfung unterworfen werde, denn sie sey schon genugsam aus Gottes Wort erörtert und in den Kirchenbüchern verworfen und das Irrige daran liege bereits klar am Tage. Dann dagegen, daß erst noch eine Vergleichung der Helmstädter Neuerungen mit den symbolischen Büchern angestellt werde, denn auch dieß sey bereits auf dem Wege schriftlicher oKmmunikation geschehen. Eine Synode wünschten sie nur,

damit auf derselben die Rechtgläubigen Gelegenheit fänden, enger zusammen zu treten und zur Bekämpfung der Widersacher sich zu verbünden. Sie erkennen aber, welch' geringe Aussicht zu einer solchen Synode vorhanden sey. Darum bleibe nach ihrer Meinung nichts anderes übrig, als daß die Rechtgläubigen per literas communicatorias et encyclicas sich unter einander zu gemeinsamen Maaßregeln wider den Synkretismus verbünden. Zu diesem Zweck aber, meinen sie, diene der bereits gefertigte consensus repetitus, in welchem die thesis gewissenhaft aus der formula concordiae, die antithesis aber wörtlich aus den Calixtinischen Schriften genommen sey, welcher obendrein von 2 theolog. Fakultäten, denen von Wittenberg und Leipzig so wie von dem churſächsischen Oberconsistorium bereits approbirt sey. Dieser consensus also, schlagen sie vor, solle allen theologischen Kollegien mitgetheilt, und sollen deren Meinung und weitere Vorschläge darüber angehört werden. Man solle ihn den Theologen in und außer Deutschland mittheilen, worauf dann von den weltlichen Obrigkeiten weiter könne Rath gepflogen werden, wie auf Grundlage dieses consensus die Glaubenseinigkeit erhalten werden könne. Ein weiterer Rath, den sie geben, ist endlich der, daß in den churfürstlichen Ländern „in das juramentum religionis einige „Clausel wider die Synkretisterei, Religions-Vermischung, „Kirchen-Toleranz und geistliche Gemeinschaft mit den Päbst„lern und Kalvinisten gerückt, und zu dem juramento religio„nis alle sowohl politische und geistliche Ministri, sonderlich die „in collegiis sitzen, die theure Beilage, so der Grund alles „Segens ist, in den churfürstlichen Landen unverrückt zu be„wahren verbunden werden möchten.“ Für die Braunschweigischen und Lüneburgischen Lande endlich schlagen sie die Verpflichtung auf das corpus doctrinae Julium vor. Dieses solle von allen „nicht nur hypothetice, quatenus scripturae consentiunt, sondern simpliciter, ohne einige Reservation“ un-

terschrieben werden, und mit der Auflage, alles was in Calixts Schriften dieser Bekenntnißschrift zuwider „zu verwerfen, „ja nicht zu regen, oder zu verfechten, noch selbige schädliche „Schriften wieder auftegen zu lassen, noch auszubreiten, zu „entschuldigen oder zu beschönigen.“ Würde auch durch solche Maaßregeln dem Unheil nicht abgeholfen, so weisen sie auf einen allgemeinen Reichstag hin, auf welchem weitere Berathung gepflogen werden müsse, „damit dem instrumento pacis „zuwider nicht eine spanneue Religion aufkomme und dermal„eins durch den Arminianischen Schwarm das ganze Reich ver„unruhiget, betäubet und zerrüttet werde“ *).

Die hier mitgetheilten Auszüge aus dem Gutachten zeigen, von welcher Gesinnung die Wittenberger auch in diesem Jahr noch beseelt waren **).

In gleichem Sinne sind auch die Schriften abgefaßt, welche in dem letzten Stadium des Streites von Calov, dem unermüdlichen Gegner der Calixtiner, den wir zuletzt fast allein noch auf dem Kampfplatz sehen und der nur durch den Tod sich Schweigen auferlegen ließ, ausgingen. Es sind das eine Reihe kleinerer Schriften und Programme, in welchen er nur die alten Vorwürfe wiederholt ***). Er hatte es sich zur Aufgabe gemacht,

---

*) Das Gutachten in Calovs hist. syncr. p. 563 sq.

**) Doch erzählt Moller, daß schon damals einer der Wittenberger Theologen das Gutachten mit dem Bemerken unterschrieben habe: subscribo, me cum hac relatione, neque in materialibus, neque in formalibus per omnia consentire.

***) Calovs Schriften aus dieser Zeit sind ff.: Controversiarum, quae in gratiam syncretismi ab Arminianis, Pontificiis, Calvinianis et Novatoribus, syncretistis, orthodoxae ecclesiae hactenus motae sunt, collegium disputatorium 1667. und Syntagmatis antisyncretistici loci et controversiae ad ἔλεγχον errorum, qui hactenus a Pontificiis, Calvinianis, Socinianis, Arminianis et novatoribus aliisque τοῖς συγκεχυκόσιν inde

jede Gelegenheit zu ergreifen, um sein caeterum censeo zu wiederholen, wie er auch in seinen Bemühungen, dem com-

---

ab A. C. exhibitae tempore et hoc praecipue, quod nunc agimus, seculo disseminati et propugnati, sunt. Witt. 1668. Dagegen Fr. Ul. Calixt: responsiones ad A. Calovii theses antisyncretisticas. Helmst. 1668. Dagegen dann wieder: dialysis frivolarum Fr. Ul. Calixti responsionum novissime ad theses anti-syncretisticas Calovii etc. etc. adornata a Stromeyer, Ulm. 1668. — Im J. 1675 erschien wieder ein Programm von Calov, worin er in harten Worten sich gegen die novellos syncretistas äußert. Wogegen Calixt: pietatis officium, quod optime merito parenti suo G. Calixto praestitit ejusdem filius. 1675. 1676 von Calov disputatio solemnis de officio Christi cum socerdotali tum regali. Calixt antwortete in: discussio nebularum, quibus iniquitatis Calovianae mysteria pietatis officio pridem vulgato revelata disputatione nupera, conatu irrito, obumbrare tentavit A. Calovius. — In einem Leichengedicht: Lessus in obitum Haberkornii 1676 that Calov wieder einen Ausfall gegen die Calixtiner. Es erschien dagegen ein anderer: Rhadamantus poeticus de scabioso claudo et monstroso Lessu etc. etc. und Calixt gab eine epistolam ad anonymum heraus. Dem Calov selbst wurde auch das Werk zugeschrieben: Harmonia Calixtino haeretica viri et theologi summi A. Calovii per duo novissima Fr. Ul. Calixti scripta, officii pietatis ac discussionis nebularum, est adhuc in vado, quod monstratur per 27 quaestiones ab Huldreich Gottfried 1677; so wie auch das 1679 unter dem Namen Ul. Raitern herausgegebene: fides catholica omnium temporum V. et N. T. in sanguine Messiae justitiam et salutem quaerens. Calixt schrieb dagegen: A. Calovius cum sua harmonia cretico sycophantica tertium confusus etc. etc. Gegen ein Programm Calovs vom J. 1678 erschien endlich in Helmstädt: Laurentius Laurentinus, purus, gymnasiarcha etc. worauf Calov in der Schrift: Vindiciae famae Calovianae adversus sycophantam pessimum, personatum illum Laurentium Laurentinum antwortete, was wieder zu einer Injurienklage Anlaß gab.

consensus repetitus Eingang zu verschaffen, nicht nachließ und noch im J. 1680 bei Gelegenheit des Jubiläums der Konkordienformel einen erneuten, aber fruchtlosen Versuch dafür machte *). Seine letzte größere Schrift ist die historia syncretistica. Diesem Buch bleibt jedenfalls das Verdienst, eine Reihe auf diesen Streit bezüglicher Aktenstücke mitgetheilt zu haben. Das Werk zerfällt in drei Bücher, von denen das erste die Vereinigungsversuche mit den Reformirten, das andere die mit den Päbstlern, das dritte die mit den Päbstlern und Calvinisten erzählt. Calov mußte aber noch den Schmerz

---

Wir haben hiemit nicht einmal ein vollständiges Verzeichniß aller hin und her gewechselter Schriften gegeben, sondern nur die von Walch verzeichneten angeführt. Es geben diese Schriften so wenig Ertrag, daß wir andere, welche uns noch zu Gesicht kamen, glaubten übergehen zu müssen. Zur Charakteristik der damaligen Aufregung erwähnen wir nur noch einer Komödie, welche 1676, als Deutschmann zum drittenmal das Rektorat überkam, von den Studenten in Wittenberg aufgeführt wurde. Der ganze Verlauf der synkretistischen Streitigkeiten wurde da dramatisch dargestellt. G. Calixt erscheint darin als Rhadamantus und verurtheilt den consensus repetitus zum Feuer, muß aber vor einer Stimme vom Himmel die Flucht ergreifen. Darauf erscheint ein gehörnter Drache, auf dessen Brust der Name Calixt geschrieben steht. Zuletzt der Triumphzug der Concordia, von der Religion und der Wahrheit gezogen. Die Zwietracht, die Verläumdung und die Lüge folgen gefangen. Unter dem Triumphwagen liegt der Synkretismus personificirt durch eine Gestalt, welche den Kopf eines Bären, den Leib einer Ziege und den Schwanz eines Drachen hat. Die Komödie erschien gedruckt unter dem Titel: triumphus concordiae repetiti consensus dramaticus. Obwohl der Churfürst über Autor und Drucker Strafe verhängte, so erschien doch von Calixt eine Schrift dagegen: justa animadversio in triumphum concordiae rep. consensus dramaticum. —

*) Moller h. 66. Calov hatte sich da auch an Spener gewendet. Dessen Antwort in p. III. consil. theol. lat. c. VI. p. 34.

erleben, daß, als sein Werk im J. 1682 bereits gedruckt und auf die Frankfurter Messe geschickt war, der Churfürst von Sachsen es konfisciren ließ. Es erschien dann dennoch im J. 1685 ohne Angabe des Druckortes und des Verlegers *).

So lange Calov lebte und schrieb, schwieg auch Calixt nicht. Jedem Angriff desselben setzte er eine Antwort entgegen. Aber immer dürftiger wird der theologische Gehalt dieser Antworten. Immer mehr macht sich Calixt nur damit zu thun, die persönlichen Verunglimpfungen, welche seinem Vater angethan worden waren, abzuwehren. Im Jahr 1686 brachte endlich der Tod den letzten namhaften Gegner, den Calov, zum Schwei-

---

*) Arnold Kirchen- und Ketzergeschichte t. II. B. XVII. c. XI. 14. Im J. 1683 verbreitete sich das Gerücht, Calov habe an die theolog. Fakultät in Gießen ein Schreiben erlassen, worin er gefragt, ob es nicht rathsam sey, da mächtige Fürsten reformirt seyen, in dem Eifer wider die Reformirten nachzulassen, und den Streit mit den Synkretisten fallen zu lassen. Ihm selbst wurde brieflich das noch schlimmere Gerücht mitgetheilt, er solle von Churſachsen ein Stück Geld genommen und in die gänzliche Vergrabung seiner historia syncretismi gewilligt haben. Diese Gerüchte veranlaßten den Calov abermals zu einer Schrift (Rumor ἀδέσποτος sed falsissimus et quia valde injuriosus a A. Calovio per veri relationem in hostium veritatis et calumniatorum publicam confusionem profligatus. Witt. 1683.), in welcher er, Luthern nachahmend, dessen letztes Bekenntniß vom hl. Abendmal er einrücken läßt, aufs Feierlichste betheuert, daß er den Grundsätzen, welche er gegen Kalvinisten und Synkretisten bisher ausgesprochen, treu geblieben und jeder Annäherung abhold sey. An die Gießner Fakultät hatte er nur 2 Fragen geschickt, des Inhaltes, ob seine Geschichte des Synkretismus bei den gegenwärtigen Umständen zurückzuhalten oder gar zu kassiren sey und ob die synkretistischen Kontroversen wegen der politischen Macht der Braunschweiger und Brandenburger Fürsten aufzugeben oder nicht vielmehr auch auf die Gefahr einer Verfolgung hin damit fortzufahren sey? —

gen*), und damit war auch der Streit, dem die Zeit ohne dem schon ihr Interesse versagt hatte, zu seinem Ende gekommen, denn die Führung desselben war doch zuletzt so ganz in die Hände der Wittenberger übergegangen, daß, als sie verstummten, der ganze Streit damit ein Ende hatte. Längst war ja alles gesagt, was sich gegen den Synkretismus sagen ließ, und schon konnte man den Streit, wie er zuletzt von Calov geführt wurde, weniger mehr einen Streit als eine Verfolgung nennen. Natürlich also, daß, als dieser Gegner von dem Kampfplatz gewichen war, auch Stille eintrat.

Von Fr. U. Calixt liegen uns nach dieser Zeit nur noch 2 Schriften vor. Da er mit keinen Gegnern mehr zu zanken hatte, so geht er in ihnen auch mehr auf die Sache selbst ein. Er sucht darin den Mittelpunkt der Bestrebungen seines Vaters ins Licht zu setzen, indem er dessen Unionsvorschläge näher auseinander setzt. Die erste Schrift ist vom J. 1697 **). Sie enthält einen Wiederabdruck der Schrift seines Vaters de tolerantia Reformatorum und ist von einem Commentar darüber aus seiner eigenen Feder begleitet. Die

*) Arnold berichtet (Kr.- und Ketzerg. II. p. 1005.), daß Friedr. Calixt dem Calov folgende Nachrede gehalten habe: Nunmehr wäre die Fackel ausgelöscht, die lange genug denen vorangegangen, welche sich von lauter Zanken und Beißen nährten, und von dem erregten Lärmen in der Kirche fett würden, auch als Rauhvögel den guten Namen derer, die frömmer wären, zerfleischten. Es wäre auch ominoes, daß Calov kurz vor seinem Tode im Schlaf sich so verbrannt hätte, daß er gleichsam erwecket worden, vor dem gerechten Richter zu erscheinen. Wie er denn auch nun vor dem höchsten Richterstuhl würde stehen und gegen ihn Calixtus, Horneius ꝛc. ꝛc." —

**) G. Calixti de tolerantia Reformatorum etc. etc. consultatio. Praemissa est Fr. U. Calixti etc. etc. tolerantiae pressior declaratio. Helm. 1697. Ihr ist auch ein, aber unvollständiges, Verzeichniß der Schriften des G. C. beigegeben.

zweite Schrift via ad pacem.*) erschien 1700. Diese enthält Aktenstücke aus früheren Vergleichsversuchen, und eine ausführliche epicrisis von Fr. U. Calixt, welche die Zulässigkeit einer Glaubenseinigkeit mit Reformirten und Katholiken darthun will. Beide Schriften erläutern und vertreten die Gedanken des Vaters, und fassen alles zusammen, was über diesen Gegenstand gesagt war. — Diese Schriften sind die letzten, welche er über diesen Gegenstand herausgab. Sie bezeichnen das völlige Ende dieses Streites **). Später sehen wir den Fr. U. Calixt in die pietistischen Streitigkeiten verflochten.

Die Geschichte der Streitigkeiten, welche zwischen den Helmstädtern und Wittenbergern geführt wurden, haben wir sonach zu Ende gebracht. Nur der Theilnahme haben wir noch nicht erwähnt, welche die theologische Fakultät zu Jena an diesem Streite nahm. Wir haben den Bericht darüber bis hieher verschoben, um durch früheres Einschalten den Gang des Streites, welcher zwischen den am meisten Betheiligten, den Helmstädtern und Wittenbergern, geführt wurde, nicht unterbrechen zu müssen. Indem wir das Versäumte jetzt nachholen und damit die Geschichte dieser Streitigkeiten völlig zu Ende bringen,

*) Via ad pacem inter Protestantes praeliminariter restauranda strata per colloquia solennia atque alia pacificorum scripta irenica quae Calixtina comitatur epicrisis. Helm. 1700.

**) Im J. 1704 veranlaßte zwar der Helmstädter Professor und Abt Johann Fabricius durch Herausgabe seiner consideratio variarum controversiarum einen Streit, in welche es sich um die gleichen Gegenstände handelte, und zog sich dann noch mehr den Vorwurf des Synkretismus zu, als er bei Gelegenheit der Vermählung des Kaisers mit einer Wolfenbüttelschen protestantischen Prinzessin den Uebertritt zur katholischen Kirche als das Heil nicht gefährdend zu rechtfertigen suchte. Es steht dieser Streit aber zu wenig in direktem Zusammenhang mit dem Calixtinischen, als daß wir ihn als eine Fortsetzung desselben betrachten dürften. Das Nähere über diesen Streit bei Walch I. p. 364. IV. p. 852.

haben wir zugleich den Vortheil, daß bei dem gemäßigteren Urtheil, welches uns bei den Jenaern entgegentritt, auch der Eindruck, welchen wir von diesen Streitigkeiten hinwegnehmen, ein wohlthuenderer seyn wird.

Wir erinnern uns, daß in dem ersten Stadium des Streites die theol. Fakultät in Jena in ihrem Urtheil über Calixt mit Wittenberg und Leipzig übereinstimmte. Noch aus dem Jahr 1646 stammen zwei Schreiben, welche die drei Fakultäten, die von Leipzig, Wittenberg und Jena, gemeinsam abgefaßt haben, das eine an die Königsberger Theologen, das andere an Calixt und Hornejus. Die Jenaer sind sich auch in ihrem Urtheil über den Synkretismus gleich geblieben. Aber sie theilen nicht die Leidenschaftlichkeit, von welcher die Wittenberger und Leipziger ergriffen wurden, und wissen sich vor der Verirrung zu wahren, welcher die Theologen der letztgenannten Universitäten unterliegen.

Wir gewahren doch vom Anfang an eine mildere Gesinnung an ihnen. Sind sie auch in der Sache selbst wider Calixt und sprechen sie sich auch wider ihn aus, so thun sie es doch mit mehr Mäßigung, ohne Uebertreibung und nicht ohne ireniſche Gesinnung. Schon in dem Streit des Hornejus über die guten Werke hatte der Jenaische Theolog Joh. Musäus ein vermittelndes Gutachten gegeben und die Censuren, welche in der Latermann'schen Angelegenheit von der Jenaer Fakultät gegeben wurden, waren milder als die meisten anderen. Damals mochten die Leipziger und Wittenberger selbst noch nicht so gereizt seyn, und fanden daher an der Weise der Jenaer noch nichts auszusetzen.

Das wurde anders, als die Wittenberger und Leipziger, das Maaß verlierend, den Entschluß gefaßt hatten, den Synkretismus um jeden Preis als Häresie zu brandmarken und kirchliche Beschlüsse gegen ihn hervorzurufen.

Von dieser Zeit an ziehen sich die Jenaer zurück. Aus

dem uns schon bekannten Gutachten vom J. 1669 erfahren wir dann, daß die Wittenberger schon im J. 1652 mit den Jenaern unzufrieden waren. Sie messen diesen die Schuld davon bei, daß das auf das Jahr 1652 angesetzte Konvent zu keinem Resultat geführt habe. Nicht undeutlich gibt auch dasselbe Gutachten zu verstehen, daß es die Jenaer gewesen seyen, welche die im J. 1655 in Betreff des consensus repetitus vorgehabten Pläne vereitelt hätten. Es war offenbar von dieser Zeit her eine Mißstimmung vorhanden, welche ihren Grund in der Weigerung der Jenaer hatte, zu so gewaltsamen Maßregeln gegen die Synkretisten die Hand zu bieten; doch äußerte sie sich damals noch nicht gleich öffentlich. Das Verhältniß, in welchem das churſächsische und die Herzoglich sächsischen Häuser zu einander standen, mochte eine besondere Vorsicht erheischen.

Näheres über die Art und Weise, wie die Jenaer über die synkretistischen Streitigkeiten dachten, erfahren wir zuerst aus dem Bedenken des Jenaer Theologen Salomo Glassius. Er war von dem durch seine Bemühungen um den Kirchenfrieden berühmten Herzog Ernst den Frommen von Sachsen aufgefordert worden, ein Gutachten über die synkretistischen Streitigkeiten abzugeben. Erst 6 Jahre nach seinem Tod wurde es veröffentlicht*). So wenig die Wittenberger Theologen bei ihrer uns bekannten Gesinnung mit diesem Gutachten einverstanden seyn konnten, so ist uns doch keine Aeußerung darüber bekannt, wie sie, falls sie Kenntniß davon erhielten, es aufnahmen. Erst 14 Jahre später, zu der Zeit, als die Wittenberger im Zustande der heftigsten Aufregung sich befan-

*) Es führt den Titel:
Eines christlichen, hochgelehrten und um die Gemeine Gottes wohlverdienten Lehrers der ungeänderten Augsburgischen Konfession bescheidenes, unvorgreifliches und gründliches Bedenken über die unter etlichen fürnehmen churſächsischen und Helmstädtischen Theologen entstandene Streitigkeiten. 1662 (ohne Angabe des Namens).

den, begegnen wir einer öffentlichen Aeußerung der Unzufriedenheit über die Stellung, welche die Jenaer zu dem Synkretismus einnahmen, und zwar trägt diese ganz das Gepräge der damaligen Verirrung an sich.

Ein Magister Johann Reinhard verzeichnete 93 Irrthümer der Jenischen Theologen, und trug sie in einem Privat-Collegium den Studenten vor*). Die meisten entnahm er aus ungedruckten Vorlesungen von Musäus und Bachmann, namentlich aus denen des ersteren Theologen. Dieser nemlich hatte im J. 1670 dem Andringen der Studierenden nachgegeben und ihnen eine Vorlesung über die Kontroversen der Gegenwart gehalten**). Musäus bezeichnete darin eine Reihe von Lehren, welche dem Calixt als irrige vorgeworfen waren, als solche, welche in einem gewissen Sinne zulässig seyen und diese sind es, welche Reinhard als Irrthümer der Jenaer verzeichnet.

Es sind Irrthümer ganz in dem Sinne, in welchem es die meisten im consensus repetitus verzeichneten sind. Nur geht Reinhard noch weiter und stempelt als Irrthum jede Behauptung, welche gerade nicht die der Wittenberger ist. Vielfach sind sogar die Jenaer in den von ihm gerügten

*) Die Beschreibung dieser Schrift in des Musäus Vorrede zur „ausführlichen Erklärung der Jenischen Theologen." Dort ist sie auch am Ende abgedruckt. Sie führt den Titel: Theologorum Jenensium errores ex variis eorundem scriptis dilucide monstrati, inque privato collegio, juxta methodum Königianam ventilati, praeside Joh. Reinhardo. — Zur Charakteristik der Schrift nur 2 quaestiones daraus. q. 1. an quo idiomate verbum Dei V. et N. T. primitus sit conscriptum, aliunde nobis non innotescat, nisi e testimonio ecclesiae? Ita sentit Joh. Musaeus. q. 23. An coelum primi diei sit sydereum? Affirmant Theologi Jenenses.

**) Musäus Vorrede zur ausführlichen Erklärung.

Punkten nicht einmal der gleichen Meinung mit Calixt, und schob Reinhard ihnen nur durch gewaltsame und unwahre Deutung dessen Meinung unter. Nur eine händelsüchtige Zeit konnte sich so vergessen, wie es hier geschehen ist. Wir danken es aber dem Wittenberger Magister, daß er diesen Angriff auf die Jenaer Theologen unternommen hat, denn er gab damit den Letzteren Anlaß, sich ausführlich über die obschwebenden Streitigkeiten zu äußern, und es ist von ihnen in einer Weise geschehen, welcher wir uns nur freuen können. Denn uns muß es natürlich von großer Wichtigkeit seyn, aus dieser Zeit Zeugnisse einer gemäßigteren Gesinnung und einer nüchterneren Auffassung der Dinge zu vernehmen, als die ist, welche uns von Leipzig und Wittenberg her bekannt ist.

Da es uns zunächst nur darum zu thun ist, so übergehen wir, als uns weniger angehend, was Musäus zur Abwehr der ihm und seinen Kollegen gemachten Beschuldigungen sagt, und halten uns an das, was die Ansicht der Jenaer über den Synkretismus uns klar macht.

Musäus hatte im Namen und Auftrag der theologischen Fakultät diesen vermeintlichen Irrthümern, welche zwar nur handschriftlich verbreitet waren, aber doch viele Bewegung verursacht hatten, „eine ausführliche Erklärung der Jenischen Theologen" entgegengestellt und 2 Jahre darauf, durch zwei andere von Wittenberg ausgegangene Schriften und durch die Angriffe Calovs veranlaßt, sein Buch de syncretismo et scriptura s. herausgegeben, welches aus dem im J. 1670 gehaltenen Collegium einige Stücke aushebt *). Im J. 1680 ließ dann

*) Im J. 1677 erschien: Der Jenischen Theologen ausführliche Erklärung über 93 vermeinte Religionsfragen oder Controversien ꝛc. ꝛc. auf Veranlassung einer verläumderischen Charteca ꝛc. ꝛc. auf der theolog. Fakultät daselbst einhelligen Schluß gestellt von Joh. Musäus. — Von Wittenberg aus erschienen 2 Schriften ge-

die theolog. Fakultät von Jena ihren Bericht über den consensus repetitus erscheinen *).

Das sind die Quellen, aus welchen wir die Ansicht der Jenaer über die synkretistischen Streitigkeiten schöpfen.

Halten wir uns zunächst an das letztgenannte Gutachten, so sehen wir aus ihm sogleich, wie die Jenaer den eigentlichen Mittelpunkt der Kontroverse von den anderen theologischen Kontroversen, welche sich angereiht haben, richtig zu scheiden wissen. Was die letzteren anlangt, so geht ihre Meinung dahin, daß sie keinen Anlaß zu solchem Zerwürfniß würden gegeben haben, wenn man genauer, als es von den Wittenbergern geschehen sey, zwischen nöthigen Glaubenslehren und

---

ringen Inhalts: Dissensus theologorum Jenensium ab orthodoxis electoralibus, e Jenensium declaratione et celeberrimi theologi A. Calovii systemate theologico ad verbum descriptus. 1678. und Dissensus Theologorum Jenensium hodiernorum a suis majoribus et praedecessoribus ad nutum monitumque Fr. U. Calixti delineatus 1679. Walch erzählt, daß man den Calov als den Verfasser dieser beiden Schriften bezeichnet habe. Vorher hatte dieser schon in den letzten 1677 erschienenen Bänden seines systema sich in gleichem Sinne gegen die Jenaer ausgesprochen. Im 8. Band galt die Frage (p. 497 sq.) anne syncretistis accensendi, aut ullo modo probandi sint, qui medias partes sustinere inter Calixtinos et Orthodoxos satagunt? den Jenensern. Musäus antwortete in der Schrift: Quaestiones theologicae inter Nostrates hactenus agitatae de syncretismo et scriptura s. ante hos annos octo et quod excurrit in collegio privato propositae. 1679.

*) Steht in Calovs hist. syncr. p. 999 sq. Es war veranlaßt durch ein Schreiben des Churfürsten an die Herzoge von Sachsen. Dieser war über die Mißhelligkeiten seiner Theologen mit den Jenaischen beunruhigt und wollte diese hören. Das Gutachten scheint schon vor dem J. 1679 abgefaßt zu seyn. Das Schreiben des Churfürsten in der Vorrede zu Musaeus quaest. de syncretismo. p. 5 sq.

zwischen „den Dingen, in welchen salva fide et caritate ein dissensus bestehen kann," unterschieden hätte. Sie sprechen dann ganz allgemein die Grundsätze, von welchen man sich nach ihrer Meinung bei obschwebenden Kontroversen leiten lassen solle, aus.

Neuerungen in den nöthigen Glaubenslehren, sagen sie, sind schlechthin verboten. Was aber „deutliche und gründ„liche Erklärung der nöthigen Glaubenslehre, die Ausle„gung schwerer Sprüche der hl. Schrift, philosophische Fra„gen, die etwa eine Verwandniß haben mit einigen Glaubens„Artikeln und deren Erörterung zu besserer Erklärung der nö„thigen Glaubenslehre erfordert wird, die Art und Weise die„die Widerspenstigen zu widerlegen und die nöthige Glaubens„lehre zu vertheidigen und dergleichen betrifft, da können auch„rechtgläubige reine theologi nicht allewege einig seyn." Sie zeigen, wie das in der Natur der Sache liege; wie bei der Verschiedenheit der Gaben und auch der äußeren Stellung eine Verschiedenheit der Ansichten unausbleiblich sey. In keinem Gegenstand des Wissens, bemerken sie, sey mit einemmale eine völlige Erkenntniß vorhanden. Diese reife langsam und sie komme eben nur dadurch zu Stande, daß jeder nach dem Maaße seiner Kräfte zur Erreichung derselben beitrage, woraus also schon von selbst folge, daß nicht sogleich die volle Wahrheit erkannt werde. Wolle man auf ein Wachsthum der Erkenntniß nicht verzichten, so dürfe ein einträchtiges Zusammenwirken nicht durch Unduldsamkeit in Meinungen und Ansichten gestört werden. Wo man im Grund des Glaubens einig sey, da sey es wider die christliche Liebe, durch hartes Urtheil über geringere Differenzen das Band der Einigkeit zu zerreißen.

Wo Kontroversen vorliegen, da wollen sie also, daß man wohl prüfe, ob diese die Glaubenslehre selbst berühren oder nur zu jener anderen Klasse von Lehren gehören, über welche die Meinung bis zu einem gewissen Grade frei gegeben sey.

Man solle wohl darauf achten, ob die Lehre, welche man anfechte, auch wirklich in einem Widerspruch mit der von der Kirche recipirten Lehre stehe. Die Liebe dringe da, daß man die Lehre des Gegners auch in dem von ihm gemeinten Sinne auffasse. Könne man den Widerspruch nur aus Folgerungen ableiten, so habe man wohl zuzusehen, daß diese auch ganz richtige seyen. Ein großer Unterschied sey endlich, ob ein Widerspruch nur in der Sache oder auch im Ausdruck vorliege. Im letzteren Falle sey er zu übersehen.

Sie legen ein besonderes Gewicht darauf, zu verhüten, daß nicht durch allzustarres Drängen auf Konformität in Nebensachen der Fortschritt theologischer Erkenntniß gehemmt werde. „Diejenigen gehen zu weit, sagen sie, welche gar von keiner „Neuerung in der Theologie hören wollen und daher stets und „öfters zur Ungebühr mit novatoribus um sich werfen, der „Meinung, was auf einigerlei Weise neuerlich ist, und zuvor „nicht also gelehrt oder erklärt worden, wie etwa jetzt oder auch „noch inskünftige gelehrt worden, das sey auch verwerflich und „verdammlich und bedürfte keiner weiteren Untersuchung. . . „Es ist die christliche Kirche auf Erden niemals ohne solche so„genannte Neuerungen oder neuerliche Lehren gewesen, die „zum Wachsthum in der Erkenntniß gehören, in der hl. Schrift „wohl gegründet sind und neulich erst daraus herfürgebracht „worden, sondern wie sie von Zeit zu Zeit durch des hl. Gei„stes Gaben und Beistand in der gründlichen Erkenntniß und „Vertheidigung der göttlichen Wahrheit gewachsen und zuge„nommen hat, also hat sie auch, so viel derselben weiter Er„klärung betrifft, von Zeit zu Zeit eine so genannte Neuerung „nach der andern eingeführt.“ An einzelnen Beispielen, welche sie aber absichtlich nicht von den Helmstädter Controversen hernehmen, zeigen sie sodann, wie bei vorkommenden Neuerungen zu unterscheiden sey.

Aus diesen allgemeinen Bemerkungen, mit welchen sie ihr

Gutachten erklären, läßt sich schon erwarten, wie sie über den consensus repetitus denken, und was sie von den vielen darin angefochtenen Lehren der Helmstädter halten.

Sie setzen an dem consensus nicht nur das aus, daß er ein neues Bekenntniß in die Kirche einführen wolle, durch welches, wie das mit der Formel rejicimus geschehe, anders Lehrende von der Gemeinschaft mit der lutherischen Kirche geradezu ausgeschlossen werden, ein Unternehmen, zu welchem sie eine einzelne Fakultät durchaus nicht für berechtigt halten. Sie rügen auch das an ihm, daß er die oben geforderten Unterschiede so gar nicht mache und daß er Widersprüche finde, wo keine, wenigstens nicht in dieser Weise, vorlägen; daß er unduldsam auch da Irrthümer finde, wo eine Abweichung mehr im Ausdruck als in der Sache vorliege. Die Verfasser des Gutachtens vermeiden es zwar absichtlich, die einzelnen in dem consensus ausgehobenen Lehren zu besprechen. Im allgemeinen sagen sie aber doch, daß sie dieselben für solche halten, welche nicht nöthige Glaubenslehren seyen.

Deutlicher noch spricht das Musäus in den beiden erstgenannten Schriften aus. Er hält sie ihrem größeren Theile nach für theologische Differenzen, welche außerhalb des eigentlichen Glaubensgebietes liegen. Er zeigt darin, wie, wenn man die Behauptungen des Calixt in dem von ihm gemeinten Sinne auffasse, sie sich zum Theil als gar nicht bedenkliche erweisen; und auch bei denen, mit denen er gar nicht einverstanden ist, weist er nach, wie, wenn man nur in den Sinn eingehe, das Bedenkliche daran wenigstens nicht so groß sey. Sein Urtheil kommt, wenn wir es zusammenfassen, auf das hinaus, welches von Anfang des Streites darüber gefällt worden ist, daß Calixt im Ausdruck und in der Fassung vieler Lehren mehr als recht und nöthig sey sich von der recipirten Lehrnorm entferne. Er bleibt aber bei diesem Ur-

theil stehen und läßt sich nicht bis zu der Uebertreibung verleiten, daß diese Lehren Häresien seyen.

Ernster nehmen es die Jenaer aber mit den Calixtinischen Vorschlägen und Behauptungen in Betreff des Verhältnisses der Konfessionen. Davon handeln sie sehr ausführlich und mit einer der größten Anerkennung werthen Umsicht und Ruhe.

Vorerst suchen sie den **statum quaestionis** recht genau zu bestimmen. Die streitige Frage, sagen sie, sey gar nicht die, ob nicht ein Kirchenfriede zwischen den Konfessionen zulässig sey, wenn unbeschadet der göttlichen Wahrheit zu demselben zu gelangen wäre. Ein solcher sey vielmehr im höchsten Grade wünschenswerth und keine Konfession dürfe sich nachsagen lassen, daß sie nach einem solchen nicht Verlangen trage. Die Frage sey vielmehr die, ob, wenn die Differenzen unausgeglichen blieben, nicht trotz derselben ein Friede der Art hergestellt werden könne, daß „ein Theil den andern bei seiner Lehre und Meinung dulde, und einander nicht verketzere und verdamme, sondern als Glieder eines geistlichen Leibes einander vertrage, „und die christliche brüderliche Liebe einander erweise, welche „mehr eine **tolerantia mutua** als **pax et concordia ecclesiastica** zu nennen wäre." Diese **tolerantia** wird dann noch näher als eine solche beschrieben, „die aus christlicher Liebe „herrühre, allen innerlichen Haß ausschließe und beständig sey, „bis Gott zu weiterer Erkenntniß der Wahrheit und völliger „Einheit Gnade gebe, wo anders eine völlige Einheit noch zu „hoffen ist;" als eine solche **tolerantia**, „bei welcher nicht „etwa ein Theil des anderen Meinung in den streitigen „Punkten so fern zu dulden verbunden seyn solle, daß er „auch dieselbe nicht öffentlich strafen und widerlegen dürfte;" welche auch nicht so gemeint sey, „als ob man eine Religion „so gut als die andere halte und es also für gleichgültig erkläre, welcher man zugethan sey; welche noch weniger „darin bestehe, daß beide Theile in ihrer üblichen Lehre etwas

„fallen lassen oder von des anderen dieses Theils Lehre etwas „annehmen.“

So beschreiben sie die Streitfrage.

Dann fahren sie fort, zu zeigen, wie Calixt die Frage mit Ja beantworte auf Grund der Behauptung, daß die drei Konfessionen in fundamento fidei einig seyen, weil sie alle gleichmäßig sich zu den Symbolen der alten Kirche bekenneten, in welchen alle zur Seligkeit nöthigen Glaubenslehren enthalten seyen.

Gegen diese Behauptung erklären sie sich aber mit der gleichen Entschiedenheit, wie die uns bekannten Gegner.

Am eingehendsten geschieht es in dem Buch de syncretismo. Musäus sieht darin ganz richtig, daß alles auf die Frage ankomme, was man unter fundamentum fidei verstehe. Indem er diese Frage ausführlich erörtert, zeigt er gleich beim Eingang sehr treffend, wie es eigentlich die Ansicht der Reformirten ist, zu welcher Calixt bei Beantwortung dieser Frage sich bekennt. Diese nemlich, sagt Musäus, stimmen zwar im allgemeinen mit den Lutheranern darin überein, daß Christus, oder was gleichbedeutend ist, die Lehre Christi und die Lehre von Christo das Fundament des Glaubens sey, aber sie sind sogleich anderer Meinung in der Frage, welches die Lehren seyen, welche zum Glaubensgrund gerechnet werden müssen, und in welchen man also übereinstimmen muß, wenn eine Einigung in fundamento fidei vorhanden seyn soll.

Die Lutheraner, fährt er fort, bezeichnen als solche nicht allein diejenigen Lehren, welche in der hl. Schrift mit ausdrücklichen Worten als solche genannt werden, welche man bei Verlust seines Heiles glauben muß, sondern auch diejenigen, welche in nothwendigem Zusammenhang mit jenen ersten stehen und folgerichtig aus ihnen abgeleitet werden. Die Reformirten *)

*) Wir bemerken übrigens, daß Musäus unter den Reformirten hier nur die Friedensvermittler zu meinen scheint, welche in dieser

aber rechnen nur diejenigen Lehren zu dem Glaubensgrund, welche mit ausdrücklichen Worten in der hl. Schrift dahin gerechnet werden. Sie rechnen überhaupt nur diejenigen Lehren dahin, welche bei Verlust des Heiles keinem unbekannt bleiben dürfen, während die Lutheraner auch diejenigen dafür in Anspruch nehmen, welche nur nicht ohne Gefahr für das Heil in Abrede gestellt werden dürfen, eben darum weil diese letzteren aufs engste mit den ersteren zusammenhängen.

Mit den Reformirten stimmt dann Calixt überein. Denn wenn er diejenigen Lehren nur als nothwendige Glaubenslehren bezeichnet, welche in den Symbolen der alten Kirche niedergelegt sind, so thut er es eben darum, weil er in diesen alle die Lehren findet, welche bei Verlust des Heils von jedem geglaubt werden müßten. So kam es also, daß beide, Reformirte und Calixt das Vorhandenseyn einer Einigung in fundamento fidei annehmen konnten, wo die Lutheraner ein solches in Abrede stellen mußten.

Musäus hält diese Definition von nothwendigen Glaubenslehren für zu eng und muß darum auch das Vorhandenseyn einer Einigung in fundamento fidei da noch in Abrede stellen, wo nach Ansicht der Reformirten und des Calixt ein solches angenommen werden kann. Sein Hauptgrund ist der, weil darnach solche Lehren als für den Glauben gleichgültig erklärt werden müßten, welche, wenn sie auch nicht durchaus nothwendig für das Heil wären, doch eine Erkenntniß oder einen Trost enthielten, durch welchen der Einzelne gar sehr gefördert würde*). Nach seinem Dafürhalten erweist sich aber

---

Zeit unter ihnen aufstanden. Wenigstens citirt er nur solche wie Pareus, den Curtius in Marburg.

*) Musaeus quaestiones theol. de syncretismo et scriptura s. p. 36. Verum rectius Nostrates theologi fundamentum fidei et articulos fidei fundamentales in latiori, eoque modo declarato sensu accipiunt, statuuntque, ad veram ecclesiae

die Kirche nur dadurch als eine treue Haushälterin des ihr anvertrauten Schatzes, daß sie ihren Gliedern die ganze ihr selbst zu Theil gewordene Fülle von Erkenntniß und Trost unverkürzt

---

pacem et concordiam fraternam ineundam requiri consensum in omnibus doctrinae christianae partibus, quae fundamentum fidei constituunt, aut cum eo necessariam quandam connexionem habent, sive, quod eodem redit, requiri consensum in omnibus articulis fundamentalibus sive per se positive et directe sive ratione alterius indirecte et negative tales sint et dicantur, quod idem est, atque requiri consensum in tota doctrina christiana, quae utilis est ad doctrinam, ad redarguitionem, ad correctionem, ad institutionem, quae est in justitia, ut integer sit Dei homo ad omne opus bonum apparatus. Et ratio hujus rei est in promtu. In pace enim et concordia ecclesiastica ineunda non est solum respiciendum ad eas doctrinae partes, quae fide et salute salva a nemine ignorari possunt. Nam ecclesia, quae fidelium mater est, ad corporis sui conservationem et aedificationem plura requirit, quam praedicta doctrinae christianae capita, quae omnibus et singulis creditu necessaria sunt. Est enim ecclesiae, velut matris fidelium, ut pariat Deo filios, ut natos in fide educet, ut lactis potu alat infantes, ut solidiori cibo nutriat adultos, ut dubitantes confirmet, afflictos et tentatos erigat, ut e somno peccati excitet, et ad poenitentiam perducat securos, ut deflectentes in salutis viam reducat, ut in eadem conservet omnes, ad quae munia obeunda non iis tantum indiget partibus doctrinae, quae simplicioribus et qui vel ingenio vel informatione dificiente ad caeterorum intelligentiam pertingere non possunt, necessariae sunt, sed doctrina christiana universa, quae uti scriptura ita ipsa tota utilis est ad doctrinam, ad correctionem etc. quo aedificari possit ecclesiae corpus, ad Pauli monitum. Eph. IV, 12. . . . . Fixum igitur immotumque manet, syncretismum sive vitiosam et illicitam ecclesiae pacem esse, quae initur manentibus de doctrina christiana dissidiis, utut in aliquibus ejus partibus praesertim iis, quae simplicibus et rudi plebeculae ad salutem sufficere possunt, inter se consentiant. —

darreicht. Er rechnet alſo zu den nothwendigen Glaubenslehren alle diejenigen, welche in irgend einer Weiſe zur Förderung und Stärkung des Glaubens und Lebens etwas beitragen, und findet eine Einigung nur da zuläſſig, wo man in allen dieſen Lehren ſich wirklich und aufrichtig eins weiß.

Beſonders noch wendet er ſich gegen die Behauptung des Calixt, daß eine Einigung auf Grundlage der Symbole der alten Kirche könne geſchloſſen werden. Seine Einwendungen dagegen kommen mit denen, welche von den Wittenbergern gemacht wurden, und welche wir bereits kennen, ganz überein.

Sonach müſſen die Jenaer im Gegenſatz gegen die Reformirten und gegen Calixt behaupten, daß ein dissensus fundamentalis unter den Konfeſſionen vorliege, weil nach ihrer Anſicht Differenzen vorliegen, welche den Glaubensgrund ſelbſt angehen, in ſo fern es Lehren ſind, „welche theils zur Entzündung und Erhaltung des wahren Glaubens, zu heilſamem Unterricht und zur Erbauung des wahren Chriſtenthums nöthig „ſind, theils auch gefährliche und an der Menſchen Seligkeit „ſchädliche, zu Aberglauben oder fleiſchlicher Sicherheit gleich zu „führende verdammliche Irrthümer betreffen.

Daraus folgt, daß ſie auch eine tolerantia in dem Sinne, wie ſie von jener Seite her begehrt wurde, nicht für zuläſſig halten, denn damit, ſagen ſie, würde begehrt, daß man aufhöre die obſchwebenden Differenzen, welche man ja als vorhanden anerkennt, als bedenkliche und wahrhaft irrthümliche zu bezeichnen *), was der Wahrheit zuwider wäre.

Auch die Frage, ob Katholiken und Reformirte als Brüder

*) Ibid. p. 74. Communiter autem tolerare dicimur errores doctrinae in parte dissentiente, quando eos non impugnamus, non redarguimus, non damnamus, vel etiam in numero opinionum indifferentium habemus, quae sive admittantur sive non admittantur fidei salvificae et saluti nihil obsint. —

in Christo geduldet werden dürften, verneinen sie dann, wenn der Sinn der Frage der seyn soll, ob ihre Lehren als gleichgültige und dem Heil nicht schädliche zu betrachten seyen. Sie heben recht gut hervor, daß die Frage nicht sowohl dahin laute, was von den einzelnen Personen sondern was von den Kirchen, der katholischen und reformirten zu halten sey. Sie geben mit der Konkordienformel zu, daß auch in der katholischen und reformirten Kirche viele Fromme seyn könnten und machen mit der Konkordienformel einen Unterschied zwischen solchen, welche nur aus Unwissenheit irren und zwischen den anderen, welche an dem Irrthum, der ihnen als solcher nachgewiesen ist, hartnäckig festhalten. Sie stellen nicht in Abrede, daß die ersteren mittelst des Glaubens wahre Kinder Gottes seyn könnten, also auch, wenn wir sie als solche zu erkennen vermöchten, von uns mit brüderlicher Liebe umfaßt werden müßten. Aber sie machen mit Recht geltend, daß wir nicht leicht Mittel besitzen, durch welche wir über die einzelne Person ein Urtheil auf Grund ihrer Herzensstellung fällen könnten, und daß wir zunächst darauf angewiesen seyen, unser Urtheil auf Grund des Bekenntnisses hin zu fällen, welchem sie zugethan sind. Ist das Bekenntniß ein irrthümliches und verwerfliches, sagen sie, so können wir auch mit den Einzelnen wenigstens so lange uns nicht innerlich eins und durch Einen Glauben verbunden wissen, als wir noch präsumiren müssen, daß sie dem Bekenntniß der Kirche, deren Glied sie doch seyn wollen, zugethan sind*). Sie machen ganz richtig darauf

*) Bedenken über den consensus rep. p. 1060. „.... ist auch die Frage nicht von den Päbstischen und Calvinischen, wie sie materialiter betrachtet werden, nach mancherley Unterschied dero Glieder, die zum Theil schwach sind, und aus Einfalt und Unwissenheit irren, oder auch durch Gottes Gnade hier und da einen Blick in die Warheit thun und den groben und schädlichen Irrthümen nicht allerdings beypflichten, theils hartnäckichte Vertheidiger der Irrthüme, Verführer der Einfältigen und Verfolger der War-

aufmerksam, daß, wenn nach der Möglichkeit einer Glaubensgemeinschaft gefragt wird, die Frage doch genau gefaßt, so lau-

---

heit, theils Fromme, theils Heuchler oder öffentliche Sünder sind, und ist demnach nicht die Frage, ob man die in Päpstischen und Calvinischen befindliche und aus Schwachheit irrende, die die Warheit nicht lästern, sondern bessere Information anzunehmen bereit sind, wegen ihrer anhangenden Irrthüme nicht verketzern und verdammen, sondern dulden, und wenn sie den wahren Glauben in Christum haben, als schwache Brüder annehmen und halten solle? Sie ist auch nicht eigentlich von pervicacibus Doctoribus, welche die Warheit verlästern, verfolgen und die widrigen Irrthüme halßstarrig vertheidigen und fortpflantzen, auch nicht von den Gottlosen, welche in öffentlichen Todt-Sünden muthwillig verharren; sondern die Frage ist von den Päbstischen und Calvinischen sichtbaren Kirchen, wie sie formaliter nach ihrer öffentlichen Lehre vom Christlichen Glauben und Leben, und nach ihrem üblichen Gebrauch der Heil. Sacramenten betrachtet werden. Denn wenn von sichtbaren Kirchen gehandelt, und ob sie wahre Kirchen und Gliedmassen des geistlichen Leibes Christi seyn, gefragt wird, so muß man nicht sehen auff die Zuhörer pro particulari, als deren aures, soviel ihren Glauben betrifft, öffters puriores sind, als die labia docentium, und ihr Leben belangend, sind sie allewege Fromme und Böse mit einander vermischt. Auch nicht eigentlich auff den particular-Zustand der Lehrer, denn diese sind nicht alle gleich, und tragen die in der Kirche sonst übliche Lehre manchmal einer besser und reiner für, denn der andere, mancher ist dem Irrthum aus Einfalt und Unverstand unterthan, mancher gehet und vertheidiget ihn wissentlich und aus Halßstarrigkeit, einer verfolget und lästert die Warheit, ein ander thuts nicht. Sondern man muß sehen auf das ministerium publicum, oder auff die öffentliche Glaubens- und Lebens-Lehr, und den Gebrauch der Sacramenten an sich selbst, wie er bey ihnen in öffentlicher Uebung ist, und also auch ferner muß man die Glieder der sichtbaren Kirchen, nicht wie etwa dieses oder jenes ex accidente sich befindet, sondern wie sie per se, als Glieder solcher Kirchen, ihrer öffentlichen Lehre nach sein sollen, betrachten. Denn dieser Betrachtung nach machen sie eigentlich eine sichtbare Päbstische oder Calvinische oder Lutherische Kirche.

tet, ob diejenigen als wahre Glieder an dem Leibe Christi zu betrachten seyen und ob wir uns in wirklicher Glaubensgemeinschaft mit denen wissen können, welche einem Bekenntnisse zugethan sind, welches von uns für ein irrthümliches gehalten wird, oder noch allgemeiner, ob wir Glaubensgemeinschaft mit einer Kirche haben können, deren Bekenntniß Irrthum in sich schließt*).

Indem diese Frage verneint werden muß, ist damit das Begehren des Calixt schon abgewiesen. Denn was von diesem geltend gemacht wird, daß doch nicht alle Glieder der Kirche den verführerischen Lehrern gleich zu achten sind, von welchen das Bekenntniß zunächst gehandhabt wird, thut nichts zur Sache. Ist es doch die Kirche, welche diese Lehrer beruft, sind es doch die einzelnen Glieder, welche diesem Bekenntniß zugethan sind. Wollen wir einen festen Halt für unser Urtheil gewinnen, so müssen wir von dem Bekenntniß den Maaßstab nehmen, und der Liebe ist ein vollkommenes Genüge geschehen, wenn wir

*) Ibid. p. 1072. Würde aber jemand sagen, dem sey wie ihm wolle, so bleibe doch noch dieses unumbgestoßen, daß das fundament des Glaubens noch in Päbstischen Kirche auff einigerley Weise übrig sey, und folgends, daß in der Päbstischen Kirche noch wahre Gläubige, welche im Stand der Gnadenkinder Gottes und demnach unsere geistliche Glaubens-Brüder seyn, vorhanden und wir dieselbe für Brüder zu erkennen und zu halten schuldig seyn. So ist hierauff die Antwort, daß davon, ob in der Päbstischen Kirche das fundament des Glaubens noch auff einigerley Weise vorhanden sey? gar keine Frage noch Streit sey. Denn es ist ja noch die heil. Schrift darin vorhanden, welche ist der Grund der Apostel und Propheten, da Jesus Christus der Eckstein ist, auff welchen das gantze Gebäu der christlichen Kirche zusammen gefüget. Eph. II, 20. sondern die Frage ist, ob in der Päbstischen Kirche, sofern sie formaliter ihrer öffentlichen Lehre nach betrachtet wird, oder welches ebensoviel ist, ob in der Päbstischen Kirchen öffentlichen Glaubens-Lehre das Fundament oder der Grund des wahren Christlichen Glaubens noch völlig vorhanden sey? und dieses ists, das geläugnet wird.

das Urtheil über die einzelnen Personen zurückhalten, indem wir es ungewiß lassen, wie weit die Einzelnen sich an dem Irrthum des Bekenntnisses ihrer Kirche betheiligen*).

Mit solchem Ernste lehnen darum die Jenenser die Ver-

*) Ibid. p. 1080. Hier thut der Unterschied zwischen den verführischen Lehrern und den sichtbaren Kirchen, worin sie ihre verführische Lehre treiben, nichts zur Sache. Denn wenn die verführische Lehre, welche verführische Lehrer treiben, der sichtbaren Kirchen öffentliche Glaubens-Lehre ist, so sind die verführische Lehrer und die sichtbare Kirche, so ferne sie ihrer öffentlichen Lehre nach betrachtet wird, einander gleich zu halten. Denn obgleich nicht die ganze Kirche aufftrit, predigt und treibet ihre öffentliche verführische Lehre immediate, so thut sie es doch mediate, indem sie verführische Lehrer berufft und an ihre Statt solche verführische Lehre zu treiben und fortzupflantzen verbindlich machet; und ist also die sichtbare Kirche, welche durch berufene und bestellte Lehrer verführische Lehre predigen, fortpflantzen und die Menschen dadurch verführen läßt, für nichts besser zu achten, als die verführischen Lehrer selbst, die im Namen und auff Geheiß der Kirchen falsche Lehre treiben, predigen, vertheidigen, fortpflantzen und die Menschen dadurch verführen. Ob nun gleich unter dem sichtbaren Hauffen auch Gläubige sich finden, welche durch Gottes Gnade die göttliche Warheit, wo nicht durchauß, doch etlicher Massen erkennen und den widrigen Irrthümen nicht überall beypflichten, weniger aber wollen, daß sie öffentlich solten gelehret und die Menschen dadurch verführet werden, so geschieht doch solches per accidens, und sind auch solche Rechtgläubigen, wie gedacht, uns unsichtbar oder unbekannt. Aus der Kirche öffentlichen Lehre aber wird praesumiret, daß sie gleich andern der Kirche öffentlichen verführischen Lehrern beygethan seyn, und eben wie andere die verführische Lehre durch ihre verführischen Lehrer treiben lassen. Denn wir Menschen, die wir nicht können in das Innerste der menschlichen Hertzen sehen, und was darin verborgen liege, erkennen, können von den Gliedern der sichtbaren Kirchen nicht anders judiciren, als praesumtivè und soviel wir aus der öffentlichen Lehre derselben, zu welcher sie sich äußerlich bekennen, urtheilen, praesumiren oder abnehmen können.

suche des Calixt ab, daß sie es auch nicht gelten lassen, wenn er sie nur als unmaßgebliche Vorschläge bezeichnet. Denn immer, sagen sie, ist damit die doppelte Gefahr gesetzt, daß die Schwachen leicht zu dem Irrthum verleitet werden, als sey der Unterschied des Bekenntnisses ein gleichgültiger, und daß in den Ländern, in welchen Lutheraner gemischt unter anderen Konfessionen leben, von Seiten der Obrigkeit die Freiheit, den Irrthum zu widerlegen und zu strafen, beeinträchtigt wird.

Das ist die Ansicht der Jenaer über die synkretistischen Streitigkeiten.

Wir werden nicht viel darüber zu bemerken haben. Denn aus unseren früher niedergelegten Urtheilen geht hervor, wie wir im Wesentlichen mit ihrer Ansicht übereinstimmen. Nach unserem Dafürhalten scheiden sie sehr richtig zwischen dem, was an der Calixtinischen Richtung das Bedenkliche und Irrthümliche und was das Unwesentliche ist. Sie heben ganz gut heraus, wie in dem Vorschlag einer Einigung oder auch nur einer tolerantia, in dem Sinne, wie sie gewollt wird, eine Verletzung der Principien der lutherischen Kirche involvirt ist und zeigen eben so gut die Verirrung der Wittenberger auf, welche den Streit eben dadurch verwirren, daß sie eine Reihe von Punkten mit hineinziehen, welche bei einigem guten Willen konnten zurecht gelegt werden, in keinem Falle aber in gleiche Kategorie mit jenem anderen Punkte hätten gestellt werden dürfen. Sie zeigen, wie die Wittenberger eines Theiles ihres guten Rechtes sich dadurch begeben, daß sie, bis zum äußersten Extreme fortschreitend, darauf ausgehen, die Gegner aus der kirchlichen Gemeinschaft auszuschließen.

Nur auf die Mäßigung und wahrhaft theologische Haltung, welche sich in dem Urtheil der Jenaer zu Tage legt, machen wir noch aufmerksam. Sie ist um so mehr anzuerkennen, als die Wittenberger in gleich leidenschaftlicher Weise wie gegen Calixt auch gegen sie verfuhren.

Die Jenaer erkennen, daß der Streit nicht schlechthin könne niedergeschlagen werden, daß die Streitfragen erörtert werden müssen. Mit großer Schonung aber sprechen sie sich über beide Theile aus. Mit großer Umsicht legen sie die Streitfragen dar, einfach und treu, mit Umgehung aller Consequenzen, welche von den Gegnern sind gezogen worden. Sie wollen, daß man nur an die Sache sich halte und durch Vermeidung der verhaßten Namen des Synkretismus, Babelismus ꝛc. ꝛc. nicht reize. Die äußerst schwierige Frage, welche so leicht den Vorwurf eines harten Urtheils zuziehen konnte, die Frage, ob man die Glieder der anderen Konfessionen als Glieder an dem Leibe Christi betrachten dürfe, wissen sie richtiger und milder, als zuvor geschehen war, zu bestimmen.

Mit diesem Urtheil stehen aber zu unserer Freude diese Jenaer Theologen auch nicht allein. In ganz ähnlicher Weise spricht sich der ehrwürdige Spener in einem „ausführlichen Bedenken" vom Jahr 1670 aus*). Er verwirft die Calixtinischen Gedanken über die Einigung der Konfessionen, und tadelt auch die Neuerungen und Singularitäten seiner Theologie, „weil durch sie mehr Aergerniß gegeben als Erbauung gewirkt werde und es einem obschon vor anderen gelehrten Mann vielmehr anstehe, wo es ohne Verletzung göttlicher Wahrheit geschehen kann, nicht leicht davon abzutreten, was der allgemeine Consens der übrigen Lehrer der wahren Kirchen ist." Er spricht sich aber auch sehr entschieden gegen die „gehässigen Consequentien", welche die Gegner sich erlaubten und gegen die Heftigkeit aus, mit welcher sie zu Werke gingen. Nicht minder tadelnd äußert er sich über den consensus repetitus. Doch sehen wir an dem Ernste, mit welchem er die Frage erwägt, ob bei den zwischen den Helmstädtern und sächsischen Theologen obschwebenden Controversen eine Ausgleichung noch

*) In p. III. der letzten theolog. Bedenken. p. 11. —

möglich sey, oder ein Schisma nothwendig, wie weit die Sache gediehen war. In einem Briefe an Calov führt er auch eine Reihe namhafter Theologen an, welche seinen Urtheilen beitraten.

Und so können wir wohl behaupten, daß die Ansicht, welche wir jetzt zuletzt dargelegt haben, die unter den Theologen dieser Periode verbreitetste war, und daß Wittenberg zuletzt allein stand mit jenem extremen Urtheil, welches wir von früher her kennen. Freilich aber war es die Wittenbergische Schule, welche um diese Zeit den meisten Einfluß auf die lutherische Theologie und Kirche ausübte, und das große Wort darin führte. Daher kam es, daß diesen gemäßigteren Männern eine heilsame Reaktion gegen die Uebertreibungen der Wittenberger nicht gelang, vielmehr sogar in die lutherische Dogmatik die Auffassung der Calixtinischen Theologie, wie wir sie vom **consensus repetitus** her kennen, überging.

Aeußerlich betrachtet, war also der Sieg in diesem Streit auf Seiten der Wittenberger Orthodoxie geblieben. Es war nicht allein die Calixtinische Richtung unterlegen, sondern auch die gemäßigte Richtung, welche wir oben beschrieben haben, war öffentlich nicht durchgedrungen und stand immer in Gefahr, auch des Synkretismus verdächtigt zu werden. Aber in der nachfolgenden Periode ist es erst recht an den Tag gekommen, wie unvollständig dieser Sieg war. Die damaligen Repräsentanten der lutherischen Orthodoxie hatten es schlecht verstanden, die Gemeinden für ihre Sache zu gewinnen. So lange der Streit währte, hatte er darum auf die Gemeinde selbst mehr einen aufregenden als heilsamen Einfluß*), und es war darum ein Glück, daß die Gemeinden verhältnißmäßig wenig an dem

*) Zeugnisse von der Wirkung des Streites auf die Gemeinden in Arnolds Kirchen- und Ketzergeschichte. Th. II. B. XVII. c. XI, 13.

Streite Theil nahmen. Als er aber ruhte, machte es auf sie doch den Eindruck, daß der Synkretismus mehr der Gewalt theologischer Zwingherrschaft unterlegen sey. Indem man selbst den Druck derselben fühlte, hatte sich um deßwillen der Synkretismus bei vielen einer geheimen Sympathie zu erfreuen, welche im Stillen der kirchlichen Richtung mannigfachen Abbruch that.

So ist denn der Triumph, welchen die Orthodoxie davon getragen hatte, klein genug. Daß die Repräsentanten derselben so wenig Vertrauen zu dem Princip, welches sie vertraten, einzuflößen vermochten, hatte sich in solcher Weise gerächt. —

Schlußbetrachtung.

Indem wir jetzt an das Ende unſerer Aufgabe gelangt ſind, ſey es uns geſtattet, noch einige rechtfertigende Bemerkungen über unſere Auffaſſung des ſynkretiſtiſchen Streites beizubringen. Wir halten dieß für um ſo nothwendiger, als unſere Auffaſſung ſo ſehr verſchieden iſt von der der neueren Geſchichtſchreibung. Denn dieſe ſieht in dem ſynkretiſtiſchen Streit nur ſchlechthin eine Verirrung von Seiten der orthodoxen Lutheraner und an Calixt rühmt ſie, daß er der ſtarren und unlebendigen Orthodoxie dieſer Zeit kräftig entgegengetreten ſey, in wiſſenſchaftlicher Beziehung aber ſeiner Zeit vielfache Förderungen dargeboten habe. Wir verkennen die Verdienſte, welche ſich Calixt in dieſen Beziehungen erworben hat, auch nicht. Aber in einer Geſchichte der ſynkretiſtiſchen Streitigkeiten nehmen ſie nach unſerer Ueberzeugung nur eine untergeordnete Stellung ein. Denn was das erſte an Calixt ſo geprieſene Verdienſt anlangt, ſo haben wir geſehen, daß er nicht ſowohl die Verirrungen der Orthodoxie angreift, als vielmehr Ueberzeugungen, welche zum Weſen der lutheriſchen Kirche gehören. Was aber das andere, ſein Verdienſt um die wiſſenſchaftliche Theologie anlangt, ſo treten wir zwar dem Lobe, welches ihm da geſpendet wird, vollkommen bei. Calixt hatte ohne Frage vor den damaligen Theologen eine größere wiſſenſchaftliche Tüchtigkeit voraus. Er beſaß die ganze Ueberlegenheit der feineren und freieren Bildung, wie dieſe den orthodoxen

Theologen in demselben Maaße abhanden gekommen war, als sie eine schroffe und abwehrende Stellung gegen den Humanismus eingenommen hatten. Ihm gestattete auch sein humanistischer, gegen die konfessionellen Interessen mehr gleichgültiger Standpunkt Muße und Kraft, der rein wissenschaftlichen Seite mehr sein Augenmerk zuzuwenden, und der seiner Richtung eigene mehr gebildete Sinn machte, daß seinen wissenschaftlichen Leistungen mehr Geschmack in Form und Behandlung des Gegenstandes einwohnt. Er hatte endlich viele Gaben, um belebend und neugestaltend auf die Wissenschaft einzuwirken. Wir denken da weniger an seinen denn doch dürftigen Versuch, die Moral zu einer eigenen Disciplin auszubilden, als vielmehr an seine Leistungen auf dem Gebiet der historischen Theologie. Diese haben ihm einen Platz in der Literargeschichte erworben, denn er war seit langer Zeit wieder der erste lutherische Theologe, welcher die Kirchen- und Dogmengeschichte in anderem als konfessionellem Interesse bearbeitete*). Indessen mußte

*) Den aber unvollendet gebliebenen Entwurf einer Moral enthält die Schrift: epitomes theologiae moralis pars prima; zuerst 1634 zugleich mit der digressio de arte nova herausgegeben. — Beweise seiner historischen Gelehrsamkeit gibt er in allen seinen Schriften. Unter den selbstständigen Leistungen auf diesem Gebiete ragt hervor sein fragmentum historiae ecclesiae occidentalis, erst nach seinem Tode von dem Sohne zugleich mit dem apparatus theologicus 1656 herausgegeben; sein tractatus de conjugio Clericorum Helmst. 1631; sein programma de haereseos Eutychianae historia 1637. Am eindringendsten empfiehlt er das Studium der Geschichte in dem (1628 herausgegebenen) apparatus theologicus, dem Fragment einer theol. Encyklopädie, und in mehreren einzelnen Reden (gesammelt von dem Sohne und 1659 unter dem Titel: orationes selectae herausgegeben). — Von seinen dogmatischen Arbeiten haben wir an einem andern Orte schon als die bedeutendsten und lichtvollsten herausgehoben seine XV disputationes de praecipuis christ. religionis capitibus 1611, und seine epitome theologiae posi-

man doch die Kirche gänzlich über der Wissenschaft vergessen, wenn man diese Leistungen so hoch anschlagen wollte, daß man glaubte, sie wären für die synkretistischen Streitigkeiten die Hauptsache. Man würde zugleich einen historischen Fehlgriff begehen, denn der Mittelpunkt des synkretistischen Streites liegt, wie wir doch gesehen haben, in der Frage nach dem Verhältniß der Konfessionen unter einander. Das ist aber keine wissenschaftliche, sondern eine kirchliche Frage. Machten wir also einmal die Darstellung des synkretistischen Streites zu unserer Aufgabe, so mußten uns auch die anderweitigen Verdienste und Leistungen des Calixt Nebensache bleiben.

Wenn die neuere Geschichtschreibung aber auch in obigem Punkt auf die Seite des Calixt tritt, während wir uns gegen ihn entschieden haben, so läßt sich darüber nicht rechten. Da ist es der verschiedene dogmatische Standpunkt, welcher das Urtheil bestimmt.

Uns war es indeß auch weniger darum zu thun, für diesen unseren dogmatischen Standpunkt zu gewinnen. Das aber möchten wir gerne erreicht haben, daß man einsähe, wie Calixt seine Ansicht von dem Verhältniß der Konfessionen unter einander auf Grundlagen baut, welche gegen die Prinzipien seiner Kirche verstoßen; wie überhaupt seine Grundrichtung eine von der der lutherischen Kirche sehr verschiedene ist. Dann mußte einleuchten, daß der Kampf wider Calixt so lange ein rechtmäßiger war, als man von der Richtigkeit der lutherischen Principien noch überzeugt war. Konnte ferner Calixt, wie uns wenigstens schien, seine Ansicht von dem Verhältniß der Konfessionen theologisch nicht rechtfertigen und war so durch ihn dem an sich freilich sehr beklagenswerthen Zwiespalt der

tivae 1619. — Von geringerer Bedeutung scheinen uns seine exegetischen Leistungen, von denen Moller, wie auch von seinen andern Schriften, das genauerste Verzeichniß lieferte. —

Kirchen doch nicht abgeholfen, so wird man die Vertreter der lutherischen Kirche noch weniger scheiten dürfen, daß sie ihre Principien da nicht aufgeben wollten, wo doch nichts zu gewinnen war.

Dieß scheint uns das Resultat zu seyn, zu welchem eine unbefangene historische Untersuchung führt und wir hätten unseren Endzweck erreicht, wenn die Richtigkeit dieses Resultates anerkannt würde.

Verschieden wird das Urtheil über die Bestrebungen des Calixt dann immer noch ausfallen, je nachdem man mit den Principien der lutherischen Kirche einverstanden ist oder nicht. Im letzteren Falle wird man die Bestrebungen des Calixt, selbst wenn man sie nicht als zum Ziel führende betrachtet, immer noch willkommen heißen, weil damit doch ein Zeugniß abgelegt ist für die Nothwendigkeit einer Revision der Principien, welche der erwünschten Einigung im Wege stehen. Im ersteren Fall wird man das nicht können. Darüber zu streiten, liegt außerhalb unserer Aufgabe, denn das Urtheil darüber hängt wieder von dogmatischen Ansichten ab. Wir begnügen uns da, einfach unsere Ansicht auszusprechen.

Calixt war, wie wir wissen, von der humanistisch Melanchthonianischen Richtung ausgegangen. Diese war in der Kirche nie verschwunden, aber sie hatte sich auch nie eine durchgreifende Geltung zu verschaffen gewußt. Sie hatte von Anfang an einen Widerspruch gegen die Entwicklung, welche die Lehre von der Augsburgischen Konfession an erlitten hatte und insbesondere gegen die Stellung eingelegt, welche die lutherische Kirche zu den anderen Konfessionen einnahm, aber sie war nie zum Wort gekommen. Diesen Widerspruch theilte Calixt mit ihr, und er gedachte ihn und damit auch die Richtung, welcher er entstammte, wieder geltend zu machen. Von dieser Richtung müssen wir nun freilich sagen, daß sie in jener Zeit, in welcher sie zuerst hervortrat, ein gleiches Recht hatte, als die andere,

neben ihr stehende. Eine andere Frage aber ist es, ob Calixt in seiner Zeit das gleiche Recht hatte. Freilich hatte die Melanchthonianische Richtung sich selbst nie aufgegeben und man kann ja als der Melanchthonianischen Richtung im weitesten Sinne angehörend alle die Landeskirchen betrachten, welche die Konkordienformel nicht angenommen hatten, wozu nach der Behauptung des Calixt auch die Braunschweigische Kirche gehörte. Aber Calixt machte seinen Widerspruch gegen die andere Richtung, gegen die streng lutherische, in einer Zeit geltend, in welcher diese bereits das Bürgerrecht in der Kirche erlangt hatte, in welcher sie ihr Bekenntniß in der Kirche zur Anerkennung gebracht und der Kirche ihre ganze Eigenthümlichkeit aufgeprägt hatte. Konnte in der ersten Zeit, in welcher beide Richtungen auftauchten, noch die Frage seyn, welche von beiden sich sollte geltend machen und ihren Charakter der Kirche aufdrücken dürfen, so hatte jetzt die Geschichte für die streng lutherische Richtung entschieden. Schon dadurch stellte sich die Sache anders. Kannte Calixt die Differenz, welche zwischen ihm und der streng lutherischen jetzt zur Herrschaft und Anerkennung bei den Gemeinden gekommenen Richtung Statt fand, so mußte er sehen, daß, was er wollte, nichts geringeres war, als das, die ganze Entwicklung, welche die Kirche von der Augsburgischen Konfession an genommen hatte, in Frage zu stellen. Er mußte sich sagen, daß er damit eine Umwälzung der bedeutendsten Art vor habe, und daß er, um eine solche ins Werk zu setzen, darauf ausgehen müsse, eine mächtige Bewegung hervorzurufen. Wie nemlich die Kirche von der Augsburgischen Konfession an bis zur Konkordienformel alle ihre Kräfte daran gesetzt hatte, um die Gestaltung hervorzubringen, welche aus dieser Zeit uns vorliegt, so hätte die Zeit des Calixt ein Gleiches thun müssen, um die Melanchthonianische Richtung so durchzubilden, daß sie in das Leben der Gemeinde überging. Wir hätten schon darum das Beginnen des Calixt

für verfehlt, weil es uns unmöglich dünkt, daß er mit Grund hoffen konnte, eine Bewegung solcher Art hervorzurufen.

Dazu kommt, daß noch in Frage gestellt werden konnte, ob die Ansicht, welche er vertrat, auch wirklich der alten humanistisch-Melanchthonianischen homogen sey, und von dieser als solche anerkannt werde. Die Ansicht des Calixt ging ja nemlich, wie wir wissen, dahin, daß die ganze Lehrentwicklung, welche in der Reformationszeit Statt gefunden hatte, eine das Heil selbst gar nicht berührende sey, und daß die Gestaltung, welche die Lehre in der alten Kirche erfahren hatte, die Norm gebende sey. In diesen Behauptungen fand er dann das Mittel, durch welches eine Einigung unter den Konfessionen hervorgebracht werden sollte. Wir unseren Theils glauben zwar, daß die Abneigung gegen die in der lutherischen Kirche vorliegende Lehrentwicklung und der Wunsch, um jeden Preis die Lehrdifferenzen als geringfügiger erscheinen zu lassen, konsequent zu der von Calixt aufgestellten Ansicht trieb, und davon her nehmen wir dann nicht den geringsten Grund gegen diese Richtung. Aber es bleibt doch noch sehr die Frage, ob die Richtung, von welcher Calixt ursprünglich ausging, das auch anerkannte und ob er so nur sagen konnte, daß er auch jetzt noch der Melanchthonianischen Richtung angehöre und so wenigstens das Bürgerrecht für sich habe, welches diese von der ersten Zeit an in Anspruch nehmen konnte.

Wir müssen aber endlich noch darauf aufmerksam machen, daß es dem Calixt gar nicht einmal zum Bewußtseyn gekommen ist, wie er sich der streng lutherischen Richtung gegenüber darauf berufen dürfe, daß die seinige nur eine Fortbildung der Melanchthonianischen sey, welche ihr Recht in der Kirche nie aufgegeben hatte. Indem er eine Ansicht aufstellte, welche, wie wir gesehen haben, mit den Principien der lutherischen Kirche in Widerspruch steht, macht er das gar nicht für sich geltend, daß er mit seinem Widerspruch sich an die Melanchthonianische

Richtung ausschließe, sondern es kommt so zu stehen, als ob er Uebelstände und Hemmnisse in der lutherischen Kirche wahrnehmend, aus eigenen Mitteln Vorschlags zur Abhülfe derselben machen wolle.

Und welcher Art sind diese Vorschläge? Er will die vorliegenden Uebelstände beseitigen, indem er den Grund antastet, an welchen die Uebelstände sich nur angereiht haben. Weil er Uebelstände wahrnimmt, so kommt er sogleich zu dem Schluß, daß die Grundlagen, von welchen man bisher ausging, falsche seyen. Nicht nur die gereizte Stimmung, welche er bei den Konfessionen wahrnimmt, rügt er und er will nicht nur, daß man dieser sich erwehren solle, sondern gleich die Forderung stellt er, daß die Kirche die Principien, von welchen aus sie zu dieser Stellung der Konfessionen gekommen ist, aufgeben solle. Die Konfessionen sollen aufhören, auf die Wahrheiten, welche jede im Unterschiede von der anderen festhielt, wie bisher einen Werth zu legen und doch ruhte die ganze Reformation auf der Voraussetzung, daß diese Wahrheiten von der erheblichsten Art seyen. Seine Weise ist also, wie wir sehen, die, daß er um zu helfen, die Grundlagen antastet, von denen man bisher ausging, und über dem an die Stelle des Alten ein Neues setzt, das nach keiner Seite hin die Probe hält.

Wir wissen wohl, daß Calixt nicht glaubte, daß er so weit gehe. Aber er hätte es wissen können, wenn er sich die Mühe genommen hätte, die ganze Entwicklung, welche die lutherische Kirche erlitten hatte, genau ins Auge zu fassen und gerade das ist es, was uns am meisten bei ihm zum Anstoß gereicht, daß er ohne Kenntniß der Geschichte seiner Kirche sich doch zu ihrem Helfer aufwerfen will, und sich zudem bei der Hülfe, welche er bringen will, von Principien leiten läßt, welche denen seiner Kirche fremd sind.

Er eröffnet dadurch die Reihe von Theologen, welche weder nach den Principien, auf welche ihre Kirche gebaut ist,

noch nach der historischen Grundlage, auf welcher sie ruht, fragen; welche Glieder dieser Kirche zu seyn meinen, obwohl sie deren Principien nicht zu ihren eigenen gemacht haben; welche vielmehr berufen und berechtigt zu seyn glauben, ihre eigenen anderen Principien zu Grunde zu legen und damit der Kirche glauben helfen zu können.

Das ist aber eine Weise, durch welche nach unserer Ueberzeugung die Kirche nicht gefördert wird, welche vielmehr zur Verwirrung führt.

So lange man die Reformation als ein Werk aus Gott betrachtet, wird man auch von der Voraussetzung ausgehen dürfen, ja müssen, daß in ihr, wie bei den großen Lebensepochen der alten Kirche auch eine Wahrheit zu Tage gekommen ist, welche ewige Dauer hat und Lebengestaltende Kräfte in sich enthält.

Wo Stockungen eintreten, wird dann auch das Nächste nicht das seyn dürfen, daß man an diesen Wahrheiten wieder zweifelt, und nach einer Hülfe ausgeht, welche auf den Umsturz derselben gebaut ist; sondern man wird, diese Wahrheiten festhaltend, von ihnen mit Vorsicht das scheiden müssen, was ihre Entfaltung hindert. Nur eine Hülfe, welche auf diesem Wege geboten wird, kann der Kirche eine willkommene seyn, denn nur auf diesem Wege wird ihr das erhalten, was sich ihr als Kraft- und Lebengebend erwiesen hat. Hat die Kirche wirklich von diesen Wahrheiten eine solche Erfahrung gemacht, so darf sie doch gewiß die Forderung stellen, daß man mit Ehrfurcht und mit Vorsicht dieselben handhabe und nicht ohne die triftigsten Gründe und ohne die reifste Ueberlegung, ob auch mit deren Umsturz etwas gewonnen sey, von ihnen ablasse; und die Wahrheiten, welche ihre Kraft bereits bewährt haben, dürfen den gerechten Anspruch machen, daß das Mißtrauen gegen sie nicht sogleich da Platz greife, wo sich irgend eine Hemmung wahrnehmen läßt. Vor allem verbietet dieß die Gefahr, welche

da entsteht, wo der Glaube an diese Wahrheiten erschüttert wird. Man bedenke doch nur, daß die Geltendmachung dieser Wahrheiten die Bildung einer Kirchengemeinschaft zur Folge hatte. Sie sind die Kraft, durch welche diese Kirchengemeinschaft sich nähren soll, durch welche sie zusammengehalten wird. Will man sich so leicht getrauen, neue Wahrheiten von gleicher Kraft zu Tage zu fördern, wenn man den Glauben an die alten erschüttert? Und ist es nicht ein sehr Gefährliches, was man da unternimmt, wo man Mißtrauen sät gegen die alte Wahrheit, ohne eine neue von gleich durchschlagender Kraft an die Stelle setzen zu können? Wenn es einer so mächtigen Bewegung bedurfte, wie die der Reformation war, um die Gemeinden in einem Glauben zu einigen, wie wird da der einzelne Theologe mit seinen Vorschlägen die Gemeinden erreichen? Er wird wohl niederreißen aber nicht aufbauen können.

Diese allgemeinen Bemerkungen finden auch auf Calixt ihre Anwendung.

Schon das müssen wir mißbilligen, daß er die ganze Entwicklung, welche die Kirche von der Augsburgischen Konfession an bis zur Konkordienformel erlitten hat, gänzlich ignorirt, denn uns erscheint dieselbe allerdings als eine konsequente Fortbildung der in der Reformation selbst gegebenen Grundlagen, und jedenfalls war sie so sehr in das Leben der Gemeinde übergegangen, daß sie, ohne da eine Störung hervorzubringen, nicht beseitigt werden konnte. Nehmen wir aber auch an, daß Calixt mit Berufung auf seine Herkunft von der humanistisch Melanchthonianischen Richtung sich an diese Entwicklung nicht gebunden glaubte, so ist Calixt damit doch noch nicht gerechtfertigt, da seine Ansicht von dem Verhältniß der Konfessionen unter einander und von dem was in der Lehre das Wesentliche und das Unwesentliche ist, auch den schon in der ersten Zeit der Reformation zu Tage gelegten Principien widerspricht.

Diese Erwägungen sind es, welche machen, daß wir uns gegen Calixt entscheiden müssen.

Es hätte ihn nichts gehindert, die Uebelstände, welche er in Kirche und Theologie wahrnahm, zu rügen und auf Abhülfe derselben zu sinnen, aber er hätte in den Heilmitteln, welche er vorschlug, mehr Vorsicht üben und den alten Bestand nicht leichtsinnig und vorschnell antasten sollen. Es mag das auf anderen Gebieten der Wissenschaft, da wo diese mit dem Leben in geringer Beziehung stehen, angehen. Da mag es sogar angehen, daß man weniger darnach fragt, ob die Heilmittel, welche vorgeschlagen werden, zum Ziele führen, als nur darnach, ob die Uebelstände selbst zur Sprache gebracht werden, und es mag da gelobt werden können, wenn man mit kecker Hand das Alte umstößt und so gewaltsam zu einem Neubau treibt, denn was schadet es da auch viel, wenn man für eine Weile irre wird an der bisherigen Erkenntniß, ohne sogleich eine andere und bessere an die Stelle setzen zu können? Eine Erschütterung kann da heilsam wirken und auf neue Bahnen leiten, im schlimmsten Falle aber eine Rückkehr zu dem Alten mit Beseitigung der Uebelstände Statt finden. Aber schon auf anderen, mit Religion und Kirche nicht in Beziehung stehenden Lebensgebieten verwirft man diese Weise. Wo die Besonnenheit die Oberhand behielt, hat man es nie gebilligt, wenn man ehrwürdige Institutionen schon darum rücksichtslos antastete, weil man Gebrechen wahrnahm, von denen noch gar nicht ausgemacht war, ob sie mit Nothwendigkeit aus den Institutionen selbst hervorgingen oder nur aus Mißbrauch sich an sie anreihten. Wie viel weniger wird eine solche Weise auf dem religiösen Gebiete, wo es sich um die höchsten Angelegenheiten des Menschen handelt, angehen! Und das eben darum nicht, weil das Objekt der Theologie der Gemeinde heilig ist, und weil die Gemeinden durch einen kecken oder leichtfertigen Angriff auf das, was, sey es nun in näherer

oder ferneren Beziehung zu ihrem Glauben steht, gefährlichen Irrungen ausgesetzt sind. Alles kommt hier darauf an, daß der Gemeinde der Glaube, in welchem sie sich nur in Folge einer mächtigen Bewegung geeinigt hat, nicht wieder wankend gemacht wird. Wohl will sie, daß ihre Theologen auf die Uebelstände der Kirche ihr Augenmerk richten und auf Hebung und Heilung derselben sinnen, sie erwartet aber auch gleich sehr von ihnen, daß sie die Wahrer und Hüter der Wahrheiten seyen, auf deren Grund sie erbaut ist. Darum ist bei Hebung der Uebelstände die größte Vorsicht nothwendig. Denn je mehr die Unsitte einreißt, daß man da sogleich ein Mißtrauen gegen die alten Grundlagen an den Tag legt, und deren Richtigkeit da und dort in Frage stellt, desto mehr geräth der erste und vornehmste Beruf des Theologen in Vergessenheit und entsteht ein unzeitiges Bestreben, sich nur kritisch gegen das Alte zu verhalten. Mehr und mehr fällt dann die Vorsicht und die Rücksicht auf das schon Vorhandene und kommt es mehr und mehr so zu stehen, als müsse man die Wahrheit erst suchen. Jeder einzelne Theologe hat dann seine besondere Meinung und fühlt sich zu dem Versuche aufgefordert, ob es ihm mit seinen Gedanken und Vorschlägen nicht gelinge, eine neue einigende Wahrheit zu finden. So viele Theologen, so viele Meinungen und so viele Reformatoren. Welchen Eindruck muß aber das auf die Gemeinde machen? Es muß ein Mißtrauen gegen die Grundlagen, auf welche sie erbaut ist, Platz greifen, je weniger ihr die Grund-Wahrheiten einhellig entgegengetragen werden und die sich durchkreuzenden und einander widerstreitenden Meinungen der Theologen müssen ihr den Rath aufdringen, daß sie vorerst zuzusehen habe, ob es ihren Theologen gelinge, wieder gemeinbildende Wahrheiten zu finden. So ist ein allgemeines Mißtrauen gegen die alten Wahrheiten, eine allgemeine Unsicherheit und eine vage Hoffnung auf ein total Neues, welches erst erwartet werden müsse, das Endergebniß dieser Weise.

Wir sagen nicht, daß Calixt seine Zeit schon so weit gebracht hat. Aber die Anfänge von dem, was in seinen Folgen an der uns näher liegenden Theologie, der modernen, herausgetreten ist, gewahren wir allerdings schon bei ihm. Er verstößt auch theilweise gegen die Principien seiner Kirche und meint darum doch um nichts weniger ein gut lutherischer Theologe zu seyn. Er spricht auch seine Unzufriedenheit mit der ganzen Entwicklung aus, welche die lutherische Kirche genommen hat und schlägt vielfach einen anderen Gang ein, unbekümmert darum, ob er dadurch zu Irrungen in dem Gemeindeleben Anlaß gibt. Und wenn die neuere Zeit mehr auf seine Seite tritt, so geschieht es vielleicht gerade wegen der inneren Verwandtschaft mit ihm, welche sie durchfühlt, und läge dann darin eine Bestätigung unserer Behauptung, daß die Weise des Calixt zu den genannten Folgen führe. Denn ein Charakteristikum der modernen Theologie ist es doch wohl, daß sie den alten Grundlagen mißtraut, und nach neuen sucht, daß sie alle Schwächen und Uebelstände des Alten sorgfältig aufspürt und allerlei Vorschläge einer Neugestaltung macht, ohne doch etwas Erfleckliches zu Tage zu fördern. Ohne den ernsten Versuch gemacht zu haben, dem Alten neues Leben zu entlocken, ja oft ohne dasselbe nur genau zu kennen; ohne zu bedenken, daß sie den historischen Bestand zu ehren und an ihn sich anzuschließen habe, glaubt sie sich oft völlig berechtigt, ihre eigenen und besonderen Ansichten in Kirche und Theologie geltend zu machen. Sie nennt sich lutherische Theologie, so weit sie sich auch von den lutherischen Principien entfernt hat. Sie hält es vielfach kaum mehr für ihre Aufgabe, dieselben zu wahren, sondern thut vielmehr, als ob es schon ausgemacht wäre, daß die Sache der alten lutherischen Kirche eine verlorene wäre. In solcher Weise schont sie auch der Wahrheiten nicht, in welchen das Leben der Gemeinde wurzelt, und unterwirft auch diese ihrer Kritik. Sie vergißt, daß sie für die Kirche zu arbeiten hat, deren Bestand

bedingt ist durch die Erhaltung der Grundlagen, auf welche sie gebaut ist und gebehrdet sich nur als eine Wissenschaft, welche mit dem Gemeindeleben nichts zu schaffen hat. Um so weniger überrascht es uns, wenn sie sich der Rücksichtnahme auf diejenigen Eigenthümlichkeiten der Kirche entschlägt, welche nicht gerade unmittelbar zum Wesen selbst gehören, welche aber der Kirche so natürlich sind, wie sie es jeder einzelnen Familie sind und welche schon darum mit Achtung behandelt werden sollten, weil die Gemeinde, welche nicht aus lauter Starken besteht, da, wo gegen diese Eigenthümlichkeiten verstoßen wird, leicht von der Furcht befallen wird, daß das Wesen der Sache angetastet sey. Und auch hievon gewahren wir die, wenn gleich nur leisen, Anfänge bei Calixt, wenn er ohne rechten Grund von der recipirten Lehrnorm abweicht und wenn er die traditionellen Schranken, welche die Konfessionen unter sich gezogen haben, ohne Bedenken überspringt.

Die Zeit des Calixt war im Ganzen und Großen freilich noch nicht empfänglich für seine Richtung und die Gefahr für seine Zeit darum noch nicht so groß. Immerhin aber müssen wir es auch von dem jetzt aufgestellten Gesichtspunkt aus billigen, daß ihm Widerstand ist geleistet und so wenigstens für diese Zeit eine Richtung von der Kirche ist fern gehalten worden, welche später immer noch zu früh für die Kirche sich Geltung verschafft hat.

Indem Calixt eine solche Richtung eingeschlagen hat, ist es aber zugleich wenigstens seine Schuld, daß seine Zeit ihn auch da nicht nützte, wo es ihr hätte zu Statten kommen können. Und dieß ist nicht wenig zu beklagen, denn es wird uns wohl Niemand so mißverstanden haben, als ob wir den Zustand der damaligen Theologie für einen blühenden hielten. Im Gegentheil, es wäre in vielen Stücken die höchste Zeit gewesen, daß die Theologie einen anderen Weg eingeschlagen hätte, als der war, welchen sie damals ging. Die Lehrstrei-

tigkeiten, zu welchen sie ohne ihre Schuld genöthigt worden war, waren ihr bald zur Klippe geworden, an welcher sie scheiterte. Sie erkannte zwar ganz richtig, daß sie die falsche Lehre abwehren müßte. Aber bald kam sie zu der Meinung, als wenn damit schon alles gethan wäre. Sie vergaß frühe, daß wenn sie die falsche Lehre abwehren mußte, weil von ihr eine falsche Wirkung auf das Glaubensleben zu fürchten war, damit noch nicht alles gethan war, daß vielmehr, nachdem dieselbe abgewehrt war, ihre nächste Aufgabe nun die hätte seyn sollen, die Kraft der reinen Lehre den Gemeinden zu erschließen und für das Gemeindeleben fruchtbar zu machen. Sie vergaß, daß sie in Folge der unabweisbaren Lehr-Streitigkeiten zum Genusse und zum eigentlichen Hineinleben in die von ihr erfaßten Wahrheiten eigentlich noch gar nicht ganz gekommen war, und dieß jetzt nachzuholen hätte. Statt dessen ging ihr Bestreben nur dahin, die errungene Lehre in ihrer Reinheit zu bewahren und dogmatisch richtig weiter auszubilden. Und dieses Interesse, die reine Lehre zu wahren, hielt sie außerdem zu sehr fest in polemischer Beziehung gegen die irrthümliche Lehre der anderen Konfessionen. Ihre Aufgabe wäre freilich die gewesen, darzuthun, wie alle Wahrheiten des Christenthums, auch diejenigen, welche von den anderen Konfessionen nicht angefochten waren, durch die der lutherischen Kirche zugekommenen Erkenntnisse ein eigenthümliches Licht erhielten. Denn will die lutherische Kirche nicht den Schein auf sich laden, als ob die Wahrheiten, welche sie im Unterschiede von den anderen Konfessionen festhält, nur gleichsam, wie eben Calixt will, appendices zu den von allen Konfessionen gemeinsam anerkannten Wahrheiten seyen, so muß sie allerdings einen inneren und nothwendigen Zusammenhang der einen Wahrheiten mit den anderen aufzeigen, wodurch auch die erstgenannten Wahrheiten eine andere Stellung als in den anderen Konfessionen erhalten. Man würde aber sehr irren, wenn man darum, weil die Theo-

logie unſerer Periode auch jene erſteren Wahrheiten begrifflich weiter ausbildete, glauben wollte, daß ſie damit gethan, was wir hier erwarten. Hier wäre es darauf angekommen, dieſelben für das Gemeindeleben fruchtbar zu machen. Dafür hat ſie aber wenig gethan. Zudem legte ſie den Nachdruck immer nur auf die der lutheriſchen Kirche eigenthümlichen Wahrheiten, ſo daß es leicht den Anſchein gewann, als ob alle Kraft des ſeligmachenden Glaubens ſich nur in dieſe zurückgezogen hätte und daß die Kluft zwiſchen ihr und den anderen Konfeſſionen noch größer wurde, als ſie ohnedem iſt. Noch ſchlimmer aber war es, daß ſie auch dieſe Wahrheiten nicht in ihrer einfachen Geſtalt an die Gemeinden brachte. Ein falſcher polemiſcher Eifer hat ſie auch da irre geführt. Daß ſie die Differenzen, welche zwiſchen den Konfeſſionen obwalteten, theologiſch durch- und ausbildete, lag wohl in ihrem Berufe. Wenn ſie aber von dem einfachen Laien verlangte, daß er zu dieſer theologiſchen Ausbildung ſich bekennen ſolle, wenn ſie vollends die oft ſehr ſubtilen Differenzen, wie z. B. die Lehre von der omnipraesentia ſelbſt in Predigt- und Gemeindeunterricht ſo in den Vordergrund ſtellte, als läge die Kraft des chriſtlutheriſchen Glaubens gerade in ihnen, wenn ſie, weil allerdings innerhalb der Theologie ein innerer Zuſammenhang auch dieſer Lehren mit anderen Grundlehren beſteht, dieſe Einſicht auch dem Laien zumuthete, und nun, wo er von dieſen erſteren keine Notiz nahm, oder mit ihnen nicht zurecht kommen konnte, rückwärts gehend Schlüſſe wider ſeinen Glauben ziehen wollte, ſo war das eine Verwirrung der erheblichſten Art. Es war damit aller Unterſchied zwiſchen der Glaubenswahrheit ſelbſt und der theologiſchen Faſſung und dialektiſchen Ausbildung aufgehoben, es kam faſt ſo zu ſtehen, daß der Einzelne kein rechtes Glied der Kirche mehr ſeyn konnte, ohne Theolog zu ſeyn. Jetzt waren es nicht mehr die einfachen Glaubenswahrheiten, wie ſie in der Reformation zu Tage gekommen waren, durch

welche die Gemeinde genährt wurde, die lutheriſche Theologie war jetzt die Speiſe, welche ihr dargereicht wurde und der Einzelne mußte, wenn er mit ihr ſich nicht in allen Punkten einverſtanden wußte, den Bannſtrahl ſeiner Theologen nicht viel weniger fürchten, als ihn der Katholik von ſeiner Kirche zu fürchten hat.

Es läßt ſich leicht ermeſſen, wie darunter das Glaubensleben der Gemeinde litt, und es iſt nicht anders zu erwarten, als daß das eine Entfremdung zwiſchen den Gemeinden und ihren Theologen zur Folge hatte. Ja wir würden uns nicht wundern, wenn die Gemeinden gerade dadurch empfänglicher für die Richtung des Calixt geworden wären, welche einfacher und dem gemeinen Verſtändniſſe zugänglicher war.

Die Gebildeteren aus der Gemeinde nahmen dann noch einen anderen Anſtoß an dieſer Orthodoxie. Dieſe verzehrte alle ihre geiſtige Kraft an der Polemik und an der begrifflichen Ausbildung der Theologie. Ihr rein wiſſenſchaftliches Intereſſe war gering, ihre Polemik machte ſie geſchmacklos und zudem hatte, wie wir von früher her ſchon wiſſen, ihre Abneigung gegen den Humanismus ihr die echten Bildungsmittel verdächtig gemacht. So kam es, daß ſich bei den Gebildeteren ein Vorurtheil gegen eine Theologie feſtſetzte, bei welcher echte Bildung nicht gedeihen wollte. Wir wiſſen, daß das die Uebelſtände waren, welche bald nach Calixt dem Pietismus und zwar bald der ſchlimmeren Seite deſſelben Eingang verſchaffte, die Gebildeten aber zum Unglauben verleitete, denn was dieſe an der Theologie ärgerte, trugen ſie auf den Glauben ſelbſt über und faßten Mißtrauen gegen einen Glauben, welcher ihnen ſolche Früchte zu tragen und ihnen eine geiſtige Bildung nicht aufkommen zu laſſen ſchien.

Viele dieſer Uebelſtände und Verirrungen der damaligen Theologie ſind, wie geſagt, auch dem Calixt nicht entgangen und nach manchen Seiten wäre er befähigt geweſen, ihnen

entgegen zu wirken. Es ist keine Frage, daß er in vielen Punkten heller sah, als seine Zeitgenossen. Er sah ganz richtig die Verirrung ein, in welche die Theologie seiner Zeit durch die Polemik gerathen war; er erkannte wohl die am Buchstaben klebende Aengstlichkeit der damaligen Zeit; er hätte alle Gaben gehabt, um den rechten Elementen des Humanismus wieder Einfluß zu verschaffen und es wäre das ein Glück gewesen. Vor allem erfolgreich hätte sein Bestreben werden können, seine Zeit wieder auf die Schätze des kirchlichen Alterthums aufmerksam zu machen. Denn in diesem liegt eine Quelle, aus welcher man nie zu schöpfen aufhören soll und seine Zeit hatte das allerdings versäumt, und hatte sich einseitig nur mit der Pflege der Wahrheiten abgegeben, welche die lutherische Kirche im Unterschiede von den anderen Konfessionen besaß. Alle dem hätte Calixt entgegenwirken und doch im Einklang mit den Principien seiner Kirche bleiben können, denn das alles sind Uebelstände und Verirrungen, welche nicht aus dem Princip der lutherischen Kirche hervorgehen. Am wenigsten läßt sich das von dem versäumten Studium des kirchlichen Alterthums sagen; denn die lutherische Kirche kann den ganzen Schatz des kirchlichen Alterthums in sich aufnehmen, ohne eine Störung in ihrem Princip dadurch zu erleiden und nichts ist falscher als zu glauben, daß sie, indem sie sich von der katholischen Kirche getrennt, dieser diese Schätze überlassen hatte und sich darum, wenn sie nach ihnen begehrte, dieser wieder nähern müsse.

Aber um in solcher Weise auf die Theologie seiner Zeit einzuwirken, hätte Calixt mit größter Vorsicht verfahren müssen. Denn es galt hier, Vorurtheile und Gewohnheiten zu überwinden, welche von lange her datirten und er traf noch eine Zeit, welche gern an dem Alten festhielt. Dieser hätte er Vertrauen einflößen müssen. Es wäre ihm nicht leicht geworden, reformirend auf sie einzuwirken, wenn er auch nichts gewollt hätte, was den Principien der Kirche entgegen war.

Vollends wurde ihm eine Einwirkung unmöglich, indem er, um die Uebelstände in der lutherischen Kirche zu heben, das zu ihrem Wesen Gehörende antastete und indem so alle seine Versuche von einer Richtung ausgingen, von welcher man nachweisen konnte, daß sie eine der lutherischen vielfach widerstrebende sey. Dadurch erweckte er ein Mißtrauen gegen sich, welches seine Zeit auch gegen die rechten Elemente, welche er bieten konnte, unzugänglich machte. Und, was noch schlimmer war, indem die Gegner sahen, daß es gelte, die Principien ihrer Kirche zu wahren, fachte das ihren polemischen Eifer nur noch mehr an und steigerte nur die Verirrung, welche wir oben gerügt haben; denn je mehr an den Eigenthümlichkeiten ihrer Kirche gerüttelt wurde, desto mehr glaubten sie an ihnen festhalten zu müssen und desto verbitterter wurden sie über jedes Ankämpfen gegen dieselben. Die Wirkung aber war, wie sich leicht denken läßt, eine entgegengesetzte. Gerade dadurch leisteten die Gegner der Calixtinischen Richtung Vorschub. Denn indem die lutherische Orthodoxie in allen ihren Uebelständen und Verirrungen sich nur noch fester setzte, faßten diejenigen, welche dieselben erkannt hatten, ein günstiges Vorurtheil für die Calixtinische Richtung, welche dieselben zu vermeiden suchte. Je mehr die lutherische Orthodoxie alle die Bildungselemente von sich fern hielt, welche mit ihrem Princip sich vollkommen vertragen hätten, desto empfehlender schien die Calixtinische Richtung, bei welcher diese Elemente sich fanden. Mochten sie auch vorerst dem was bei Calixt den Mittelpunkt seiner Bestrebungen bildete, noch nicht zugethan seyn, oder auch das noch gar nicht erkennen, es war immerhin schon schlimm, daß sie in einer der kirchlichen theilweise entgegengesetzten Richtung fanden, was ihnen zusagte und was sie bei jener vermißten. Es trug immer etwas bei, sie in ihrem Herzen der kirchlichen Richtung zu entfremden. So sind denn freilich die Resultate, welche die durch Calixt angerichtete Bewegung hervorrief, unerquicklich und traurig genug. Ist auch

die Gefahr, welche nach unserer Ueberzeugung von der Calixtinischen Richtung drohte, von der Kirche dieser Zeit abgewehrt worden und hat die damalige Theologie in ihren Repräsentanten ein gutes Zeugniß abgelegt für das Princip der lutherischen Kirche, so ist uns doch die Freude an diesem an sich guten Zeugniß verkümmert durch die anderweitige Gestaltung, welche wir in der damaligen Theologie vorgefunden haben.

Ob es sich darum der Mühe verlohnt hat, diese Streitigkeiten des Breiteren zu verfolgen? Wir hoffen doch. Daß ihr Resultat unerquicklich ist, kann kein Hinderniß seyn, denn ist die Geschichte eine Lehrmeisterin, so müssen wir auch das uns zu Nutze machen, was sie uns zur Warnung, ja was sie uns als abschreckendes Beispiel vorlegt.

Schon das Verständniß der gleich auf unsere Periode folgenden, die Kirche in solche Gährung bringenden Bewegungen, der pietistischen, ist bedingt durch eine genaue Kenntniß der Periode, mit welcher wir uns beschäftigt haben. Hätte die Theologie dieser Periode mehr befriedigt, wären die Gemeinden nicht durch Schuld theils des Synkretismus theils der orthodoxen Theologen so vielfach irre geworden an der Kirche, wäre das Band zwischen Gemeinde und Geistlichkeit dadurch nicht ein so lockeres geworden, der Pietismus würde nicht die schlimme Wendung genommen haben, welche nach Spener und Franke eintrat, oder dann nicht solchen Anklang bei den Gemeinden gefunden haben.

Aber auch für die Gegenwart werden wir die Erfahrungen, welche wir an den synkretistischen Streitigkeiten gemacht haben, nützen können, denn es bieten sich Analogien zwischen Calixt und unserer Zeit dar, welche uns bemerkenswerth genug erscheinen.

Wurde in der Calixtinischen Zeit zum erstenmal eine Unzufriedenheit mit den Zuständen der Kirche laut, so hat sich diese ja in der jetzigen Zeit in quadratischem Maaße gesteigert.

Man ist gleichsehr unzufrieden mit dem Zustand der Theologie, wie mit den Zuständen des kirchlichen Lebens. Was damals nur von Wenigen geschah, geschieht jetzt von der Mehrzahl aller derer, welche an Kirche und Theologie Theil nehmen. Man begehrt eine Regeneration aller dahin gehörenden Zustände, und alle beschäftigt die Frage, wie diese ins Werk zu setzen sey.

Mit Calixt aber beginnen auch die Versuche anderer Gestaltung der Dinge, wie sie von da an in gleicher Weise fortgesetzt wurden. Wir konnten, wenn wir den Irrthum, welchen Calixt nach unserer Ueberzeugung begangen hatte, allgemein ausdrücken wollten, ihn nicht anders bezeichnen, als daß wir sagten, den Vorschlägen des Calixt habe die Ueberzeugung zu Grunde gelegen, daß bei der Gestaltung der protestantischen Kirche principielle Fehler seyen begangen worden, daß man also theilweise einen anderen Weg einschlagen müsse. Diese Ueberzeugung des Calixt finden wir eben so sehr in seinen Vorschlägen einer Union ausgesprochen, als in seinem Bestreben, die Lehre des Alterthums als die Norm zu bezeichnen, auf welche auch die Kirche der Gegenwart zurückzuführen sey. Was liegt denn aber anders allen den Versuchen zu Grunde, welche von der Gegenwart ausgehen, als die gleiche Ueberzeugung, daß man die alten Lehren in wesentlichen Punkten verlassen müsse? Den ganzen Hergang der Reformation, die ganze Bildung des Lehrbegriffs unterwirft man der sorgfältigsten Prüfung, immer in der Ueberzeugung, daß man da die Fehler zu suchen habe, durch welche die jetzigen Hemmungen hervorgerufen seyen, daher dann die Versuche nicht die unwillkommensten sind, welche am meisten Widerspruch gegen die alten Grundlagen einlegen. Von der geschichtlichen Entwicklung, welche die Kirche nun einmal durchgemacht hat, sagen sich die Meisten los; diese glauben sie nicht nur nicht achten zu müssen, sondern sie glauben vielmehr, daß man von ihr absehen müsse, um das Rechte zu finden. Diese Weise finden wir eben so sehr in den Unionsbestrebungen

unſerer Zeit ausgedrückt, alſo in den Beſtrebungen, welche es mit der Geſtaltung der kirchlichen Verhältniſſe zu thun haben; als in denen, welche die Theologie als Wiſſenſchaft angehen. Man macht zwar, was die erſteren Beſtrebungen anlangt, gerne geltend, daß man nur eben nicht den ſtreng lutheriſchen Standpunkt einnehmen, wohl aber ſich an die Grundlagen der Augsburgiſchen Konfeſſion halten wolle. Aber abgeſehen davon, daß ein ſolches Ignoriren der einmal vorliegenden geſchichtlichen Entwicklung immer unſtatthaft und unberechtigt iſt, und es auch da nicht weniger iſt, wo etwa die Gemeinden, ſelbſt ihrer geſchichtlichen Baſis entfremdet, ein Gefallen daran hätten, ſo tritt uns auch bei dieſen Beſtrebungen gar kein ſo großer Ernſt entgegen, auch nur dieſen früheren Standpunkt feſtzuhalten, ſondern vielmehr ein vorſchnelles Begehren einer Neugeſtaltung, zu welcher doch in Wahrheit die Dinge heutigen Tags nicht angethan ſind. Was aber die Theologie anlangt, ſo wird da daſſelbe nur in größerem Maaßſtab angeſtrebt, was Calixt wollte, ein Neubau, bei welchem das alte ſchon vorhandene Material verſchmäht wird. Und dieſe Weiſe finden wir nicht etwa nur bei denen vor, welche von der Vorausſetzung ausgehen, daß es keine geoffenbarte Wahrheit gebe, denn da kann ſie uns nicht überraſchen, ſondern auch bei denen finden wir ſie, welche das Chriſtenthum als göttliche Thatſache anerkennen.

Von Calixt behaupteten wir oben, daß ſeine Weiſe zu keinem Ziel führen konnte. Vielleicht beſtätigt ſich uns dieſe Behauptung an der Wirkung, welche wir bei den gleichartigen Verſuchen der ſpäteren Theologie wahrnehmen, an der Wirkung meinen wir, welche dieſe Weiſe auf die Gemeinden hatte. Darauf nemlich werden wir doch ganz beſonders zu achten haben. Denn der letzte Endzweck der Theologie kann doch kein anderer ſeyn als der, der Gemeinde einen Glauben zu bieten, in welchem ſie ihre Befriedigung findet, und darnach iſt die Wirkung,

welche der von den Theologen dargebotene Glaube auf die Gemeinde hat, eine Probe für den Theologen und seine Theologie. Welches ist nun die Wirkung, welche die Weise unserer modernen Theologie auf die Gemeinde gehabt hat und noch hat? Kann man sagen, daß die Gemeinden im Großen und Ganzen durch die von den Theologen ausgehenden Versuche angeregt und gestärkt worden sind? Es ist allerdings wahr, daß nach positivem Christenthum jetzt mehr begehrt wird, als zu Anfang unseres Jahrhunderts. Es waren aber andere Ursachen, welche diese Wirkung hervorbrachten. Die Lebensnöthen waren es, welche Gott über die Gemeinden hatte kommen lassen. Und mit viel mehr Recht wird man sagen können, daß die Theologie Schuld daran war, daß die Wirkung keine bedeutendere wurde. Wenn die Gemeinden sahen, wie ihre Theologen immerfort mit Revision des alten Lehrbegriffes beschäftigt waren, und zu keinem Ende und keinem Resultate gelangen konnten; wenn sie sahen, wie die widersprechendsten Urtheile von ihren Theologen darüber gefällt wurden; wenn die Theologen, wie das gar nicht ausbleiben konnte, über der Verfechtung ihrer theologischen Ansichten mehr und mehr die Gemeinde und deren Bedürfnisse vergaßen; wenn so ihre einhellige Ueberzeugung von dem, was der Mittelpunkt des Glaubens ist, vielleicht noch geringer erschien, als sie in Wahrheit war, mußte das die Gemeinden nicht irre machen, lag es ihnen da nicht nahe, sich dem Streit und Hin- und Widerreden ihrer Theologen lieber zu entziehen, um nur ungenirt zu bleiben, und mußte dadurch nicht das Band zwischen Gemeinde und Theologen immer lockerer werden?

Wäre es aber doch auch nur bei dieser Wirkung stehen geblieben! Aber nur von dem Theil der Gemeinde läßt sich das sagen, bei welchem noch wahrhaft religiöses Interesse sich erhalten hatte. Dieser erkannte mit sehr richtigem Takte, daß ihm nur die Wahrheiten hülfen, zu welchen er ein volles Ver-

trauen faſſen könne. Dieſes hörte darum auf, und ſein Glaube war geirrt, ſobald er den Eindruck erhielt, als unterliege der Glaube, auf den hin man ſelig werden ſolle, ſogar bei ſeinen Theologen noch dem Zweifel, als hegten dieſe ſelbſt Bedenken, ob auch dem Glauben der Kirche, ſo wie er jetzt vorliegt, die rechte Kraft einwohne. Als dieſe ihm verriethen, daß ſie das Alte nur noch nothgedrungen beibehielten und erſt noch warteten auf ein Neues, von welchem das rechte Heil erſt kommen ſollte, da war es um das Vertrauen zu der Theologie geſchehen. Denn dieſer Theil der Gemeinde fühlte ſehr richtig, daß die Gegenwart ihm nichts zu bieten vermöge, was nur von fern ein ſolches Leben zu entzünden, eine ſolche Gemeindebildende Kraft auszuüben vermöchte als durch die Reformation geſchehen war. Er erkannte, daß in dieſer eine nachhaltige und noch fortwirkende Kraft liege und folgerte ſehr richtig, daß wenn ein neues Leben in die Gemeinde kommen ſolle, es von daher entnommen ſeyn müſſe.

Nur auf den einen und beſſeren Theil der Gemeinde, ſagten wir, habe das Verhalten der Theologen dieſe Wirkung gehabt, daß er das Vertrauen zu ihnen verloren habe. Vielleicht der größere Theil der Gemeinde war es, der dadurch geradezu zum Unglauben verleitet wurde. Wohl kann es daher jetzt kommen, daß ein großer Theil der Gemeinde, weil gleich ſehr losgeriſſen von ſeiner hiſtoriſchen Baſis, eben ſo begierig iſt nach einer Neugeſtaltung der kirchlichen Verhältniſſe als ſeine Theologen es ſind. Wer aber ſagen wollte, daß ſich alſo Gemeinden und Theologen in dem gleichen Wunſche begegneten und wer daraus folgern wollte, daß wenn den Theologen nun eine Neugeſtaltung gelänge, das Begehren der Gemeinde befriedigt wäre und das vertrauensvolle Verhältniß zwiſchen Gemeinde und Theologen eben damit wieder hergeſtellt wäre, der befände ſich nach unſerer Ueberzeugung in einer großen Täuſchung. Wenn es zu einem wahrhaft religiöſen

Leben in der Kirche wieder kommen soll, wird es sich zeigen, daß man dabei auf den Theil der Gemeinden rechnen muß, von welchem wir behaupteten, daß er das Vertrauen zu seinen Theologen aus den oben angegebenen Ursachen verloren habe. Was jenen anderen Theil der Gemeinde anlangt, so fürchten wir gar sehr, daß es sich bei der Mehrzahl zeigen wird, wie es gar nicht das religiöse Bedürfniß ist, welches in ihrem Begehren nach Neuem sich ausspricht, sondern wie es der Widerspruch gegen den Glauben selbst ist, welcher in dieser Form sich äußert. Es wird sich an ihnen gerade die schlimmste Wirkung kund geben, welche das oben bezeichnete Verhalten der Theologen auf sie ausgeübt hat. Während die Theologen, welchen es noch immer um positiven Glauben zu thun ist, an ihnen meinen Verbündete zu haben, werden sie sich als ihre schlimmsten Gegner erweisen. Während diese Theologen nur gegen die veralteten Formen des Glaubens zu Felde ziehen wollten, haben jene das so gedeutet, als wäre der Glaube selbst ein Veraltetes. Sie lassen sich das Begehren nach Neuem gefallen und stimmen selbst darin überein, so lange es sich nur um ein Regiren handelt. Wollten die Theologen einmal mit dem Positiven, das sie noch festhalten, Ernst machen, so würde sich die Begegnung in dem gleichen Begehren, deren Vorhandenseyn man jetzt vielleicht behauptet, als ein großes Mißverständniß ausweisen.

Verhält es sich nun mit alle dem wirklich so, stehen gegenwärtig Gemeinden und Theologen wirklich in solchem Verhältniß zu einander, und müssen wir auch annehmen, daß dieses Verhältniß, großentheils wenigstens, eine Wirkung der Theologie ist, so wird unsere Auffassung der Calixtinischen Bestrebungen, welche dem Wesen nach gleicher Art sind, und unser Urtheil über dieselben auch durch diese Erfahrung gerechtfertigt und in seiner Richtigkeit bestätigt.

Es liegt dann aber zugleich auch für uns das Bedenken

sehr nahe, daß dem Verfall des christlichen und kirchlichen Lebens, über welches so gerechte Klage geführt wird, durch die Mittel, welche bisher versucht worden sind, nicht wird Einhalt gethan werden können, denn die Erfahrung hat gelehrt, daß die Gemeinde durch diese gerade mißtrauisch geworden ist, wenn sie sich nicht etwa gar in Folge deß vom Glauben selbst losgesagt hat und es hat sich in dieser langen Zeit des Strebens fürwahr nichts noch herausgestellt, was die Hoffnung gewährte, daß der Theologie auf diesem Wege ein Neubau gelingen werde. Dieß ist ein Bedenken, welches die Betrachtung der Wirkung, welche die eben geschilderte Weise unserer Theologie auf die Gemeinden hat, uns aufgedrängt hat, und welches uns so sehr der ernstesten Beachtung werth scheint, daß wir es hier auszusprechen uns getrieben fühlen.

Es kann uns dann weiter nicht einfallen, durchgreifende Maaßregeln zu besserer Gestaltung dieses Verhältnisses zwischen den Gemeinden und ihren Theologen vorzuschlagen; es ginge das über unseren Beruf hinaus und wäre eine Anmaßung, welche uns sehr ferne liegt. Erwägen wir aber das äußerst Bedenkliche dieses Verhältnisses, achten wir darauf, daß nicht allein die Gegner des positiven Christenthums sondern auch wohlgesinnte Theologen bereits so weit zu gehen anfangen, daß sie die Hoffnung auf Herstellung eines dem früheren sich auch nur annähernden Verhältnisses schon aufgeben und in diesen auseinander gehenden Ansichten der Theologen geradezu Symptome einer Auflösung des Kirchenglaubens wahrnehmen, so läßt uns das den gegenwärtigen Zustand als einen Nothstand erkennen, welcher jedem Einzelnen das Recht gibt, sich darüber zu äußern. Und so fürchten auch wir nicht der Unbescheidenheit beschuldigt zu werden, wenn wir in Kürze noch auf eine Thatsache hinweisen, von deren Beachtung wir Hoffnungen auf eine bessere Gestaltung des in Rede stehenden Verhältnisses ableiten möchten.

Wir legen sie den Theologen vor, welche es noch anerkennen, daß mit ihrer Arbeit nichts gethan ist, wenn sie nicht die Gemeinden damit erreichen und so das Objekt ihrer Theologie zum Gemeindeglauben machen.

Die Thatsache, welche wir meinen, ist die, daß als in den verflossenen Jahrzehnten auch von Seiten der Theologen eine Rückkehr zu dem positiven Christenthum Statt fand, die Gemeinden davon ergriffen wurden, und so die in der Reformation zu Tage gekommene Erkenntniß sich als eine solche erwies, welcher noch Kraft genug einwohnte. Daß damals das Verhältniß der Gemeinde zu ihren Theologen ein besseres zu werden anfing, wird Niemand in Abrede stellen. Liegt es da nicht nahe, zu glauben, daß der Grund, warum der gute Anfang in den Gemeinden keinen besseren Fortgang nahm, darin liegt, daß man auf diesem Grunde fortzubauen unterließ; gäbe das nicht die Hoffnung, daß auf diesem Wege die Hemmungen leichter überwunden würden? Daß der Versuch dazu ernstlich und mit Ausdauer gemacht worden sey, wird man nicht sagen wollen. Wohl hätte man erwarten mögen, daß nach den Erfahrungen, welche die Theologen bei dem Zurückgehen auf den alten Glauben der Kirche gemacht hatten, sie sich auch recht fest an denselben anschließen würden; man hätte erwarten mögen, daß, nachdem sie inne geworden, wie überraschend schnell sich dadurch ein neues Leben in den Gemeinden entzünde, sie sich immer mehr in diesen alten Glauben hineinleben und ein Verständniß desselben erstreben würden. Uns scheint es aber, als ob die Theologen, nachdem die erste Zeit der Erregung vorüber war, ergriffen von dem Gedanken einer Neugestaltung, zu früh wieder das Zutrauen verloren zu der Kraft der alten Wahrheit, von der sie doch eben selbst noch genährt worden waren. Die unläugbare Forderung, daß sich in der Theologie vieles anders gestalten müsse, als man es überkommen hatte, hat ihrer Thätigkeit wieder eine andere Richtung gegeben. Die

Versuche, einer falschen ungläubigen Wissenschaft gegenüber die Theologie auch als Wissenschaft zu retten, hat nicht allein ihre Kräfte so sehr in Anspruch genommen, daß sie der Arbeit für die Gemeinde sich theilweise gänzlich zu entziehen schienen, sondern es hat auch, je weniger diese Versuche gelingen wollten, vielfach den Anschein gehabt, als lähme und schwäche das ihren Glauben an die positiven Wahrheiten des Christenthums; wenigstens trat vor den Bestrebungen einer wissenschaftlichen Gestaltung der Theologie ihre Freudigkeit in dem Zeugniß für die positiven Wahrheiten gar sehr in den Hintergrund. Je mehr wir uns aber gestehen müssen und das müssen wir, daß heutzutage, wo die Wissenschaft und insbesondere die Philosophie dem Dienst am Glauben sich so sehr entzieht, die Aussicht auf eine glückliche Gestaltung der Theologie als Wissenschaft gar sehr in die Ferne gerückt ist und die Versuche vor der Hand immer nur annähernd gelingen werden, desto mehr scheint es uns natürlich und nothwendig, da wir doch unseren Glauben nicht werden dahin gestellt seyn lassen wollen, bis die Wissenschaft ihm ihr Siegel aufdrückt, daß die Theologen auch von der Mitte des Glaubens ausgehen. Wir reden ja von gläubigen Theologen, die das können und wir meinen, daß die Erfahrung, welche an dem Verhältniß zu der Gemeinde gemacht wird, wohl dazu treiben müsse. Haben wir wirklich Glauben, so dürfen die anderweitigen Uebelstände, welche wir in Kirche und Theologie wahrnehmen, uns auch nicht hindern, ein offenes und ein freudiges Zeugniß von demselben abzulegen, und von dem hoffen wir immer noch, daß es seine Wirkung auf die Gemeinde nicht verfehlen werde. Es ist zwar die Aussicht darauf in dem Maaße geringer, als, wie wir zugeben mußten, ein Theil der Gemeinden selbst sich dem Glauben entfremdet hat. Es ist aber die Aussicht darum doch noch nicht verschwunden. Es ist noch ein guter Kern in den Gemeinden vorhanden, und auf diesen wird man Hoffnungen bauen dürfen.

Und je mehr der jetzige Zustand der Gemeinden eine Wirkung des Verhaltens der Theologen ist, desto mehr haben diese auch Ursache zu eilen, daß sie wieder gut machen, was zum wenigsten zum großen Theil durch sie verschuldet ist. Der Segen dieser Bestrebungen wird aber auch der Theologie zu gute kommen. Je mehr sie sich selbst daran prüft, ob, was sie gibt, religiöses Leben in den Gemeinden zu erwecken und zu nähren vermöge, desto mehr wird sie auch ihr Ziel im Auge behalten und sich vor Abirrungen und Zerstreuungen bewahren. Sie wird auch inne werden, daß in dem Anschluß an die historische Entwicklung, welche die Kirche durchgemacht hat, und in der Achtung vor dieser ihr nicht nur ein Mittel gegeben ist, die Gemeinden zu erreichen, sondern auch ein Mittel sich selbst zu orientiren und sich eine neue Zukunft zu schaffen. Darum glauben wir auch nicht, daß die Theologie als Wissenschaft darunter leiden würde. Viel eher glauben wir, daß die Zweifel und Bedenken, durch welche sie jetzt gehemmt wird, besser und glücklicher werden überwunden werden als durch eine Wissenschaft, welche erst die Geburt des Unglaubens oder des schwachen Glaubens ist. Denn die echte Wissenschaft ist zu allen Zeiten erst vom Glauben ausgegangen. Je kräftiger dieser Glaube wäre, und je selbstverläugnender die Theologen diesem Glauben sich hingäben, desto mehr wäre zu hoffen, daß der auch eine echte Wissenschaft gebären würde, während die Versuche, welche jetzt gemacht werden, die Wissenschaft, welcher man sich gegenwärtig bedient, und die doch vom Unglauben herstammt, gleichsam erst zu bekehren und ihr dann Dienste abzuzwingen, nothwendig mißlingen müssen. Das Letztgesagte wird man nicht so deuten wollen, ob wir gering dächten von der Wissenschaft, und wir lassen uns darum den Vorwurf, daß wir kein Herz oder keinen Sinn hätten für die Einreden und die Bedeutung der Wissenschaft nicht gefallen. Die Theologie, welche wir hier allein im Auge haben, weiß es selbst, daß sie ihren Glauben nicht von

der Wissenschaft hat. So soll sie auch nicht im Widerspruch mit sich selbst durch die Wissenschaft sich am Glauben hindern lassen. Wir aber sind weit davon entfernt, der Theologie die Forderung der wissenschaftlichen Begründung zu ersparen. Wir halten nur daran fest, daß der Wissenschaft ein Glaube vorhergehen solle, durch den sie erst geschaffen wird, und gehen von der Ueberzeugung aus, daß die Wissenschaft in dem Maaße festen Boden gewinnt, als sie von den der Kirche in der geschichtlichen Entwicklung zugekommenen Erfahrungen ausgeht und dieselben in sich aufnimmt. Dieses Ziel betrachten wir aber nur als ihren Ausgangspunkt und wir glauben keineswegs, daß ihre Arbeit schon zu Ende gekommen ist, wenn sie diese Forderung erfüllt hat. Dann wird und soll vielmehr erst ihre Arbeit recht beginnen. Wir würden auch von einem solchen Zurückgehen auf die geschichtliche Basis nichts erwarten, wenn es dabei sein Bewenden hätte, und wenn man es sich nicht einen rechten Ernst kosten ließe, von da aus auch eine Wissenschaft aufzubauen.

Indem wir wollen, daß der Gemeinde der Glaube erhalten und vor ihr ein zuversichtliches Zeugniß für den Glauben, in welchem sie seit 3 Jahrhunderten wurzelt, abgelegt werde, verwahren wir uns aber auch vor dem anderen Vorwurf, als wollten wir damit die alte Orthodoxie, wie sie zur Zeit des Calixt war. Wir haben deren Uebelstände zu deutlich hervorgehoben, als daß uns ohne Ungerechtigkeit eine solche Meinung imputirt werden könnte. Aber nicht die Lehre und nicht das Princip dieser Zeit verwerfen wir, denn dafür hat sie einen guten und gerechten Kampf gegen Calixt gekämpft, sondern die Weise, wie sie gestritten, die Form ihrer Theologie und ihr Verhalten zur Gemeinde. Denn am Ende ist es ein und derselbe Fehler, welchen beide, Calixt und die damalige Theologie begangen haben, der, daß sie die Bedürfnisse der Gemeinde verkannten. Calixt, indem er die Gemeinde in ihrem Glauben dadurch

trete, daß er niederriß, um bauen zu können. Die damalige Orthodoxie, indem sie die Gemeinde mit theologischen Erörterungen speiste, welche für sie unfruchtbar seyn mußten, und sie darben ließ in dem, was ihr Bedürfniß forderte. So haben beide zum Verfall des Gemeindelebens das Ihrige beigetragen und zeigen beide der Gegenwart, was gemieden werden müsse, wenn die Kirche Jesu Christi gedeihen soll.

Druckfehler-Verzeichniß.

p. 16. Z. 16. v. o. St. vre ließ ver.
p. 23. not. Z. 3. v. o. St. von ihnen, l. von den Humaniſten.
p. 28. Z. 1. v. o. St. Itensburg l. Flensburg.
p. 58. Z. 3. v. o. St. welchen l. welche.
p. 61. not. Z. 1. v. o. St. commonam l. commoneam.
p. 65. Z. 1. v. o. St. unerträglichen l. unerträglicher.
p. 89. not. Z. 6. v. u. St. populi et propria l. papali et praetoria.
p. 94. not. Z. 3. v. u. St. welchen l. welchem.
p. 97. Z. 6. v. o. St. Verbannung l. Verbrennung.
p. 104. Z. 1. v. u. St. leere l. baare.
p. 179. not. Z. 4. v. u. St spes; est l. spes est.
p. 182. Z. 4. v. o. St. würden l. würde.
p. 187. Z. 4. v. o. St. poenitantia l. poenitentia.
p. 197. Z. 4. v. u. St aufgehoben l. aufgegeben.
p. 205. Z. 2. v. u. St. nun l. nur.
p. 211. Z. 14. v. o. St. wieder l. wider.
p. 219. Z. 5. v. u. St. ſolchen l. ſolchem.
p. 229. not. Z. 7. v. o. St. popalia l. papalia.
p. 259. Z. 9. v. o. St. von l. bei.
p. 267. not. Z. 2. v. u. St. davon, verhältnißmäßig l. davon verhältnißmäßig.
p. 269. Z. 13. v. o. St. vier l. drei.
p. 272. not. Z. 5. v. u. St. ὄπουσίᾳ l. ἀπουσίᾳ.
p. 291. not. Z. 4. v. u. St. de terminatione l determinatione.
p. 296. Z. 13. v. o. St. müſſe l. würde.
p. 307. Z. 4. v. o. St. der gereizten und harten l. die gereizte und harte.
p. 307. Z. 12. v. o. St. nich l. nicht.
p. 310. Z. 8. v. u. St. faſte l. faßte.
p. 313. not. Z. 10. v. o. St. f. l. J.
p. 324. not. Z. 11. v. u. St. etiams l. etiamsi.
p. 345. Z. 18. v. o. St. Dorther l. Daher.
p. 352. Z. 2. v. o. St. offenbart l. geoffenbart.
p. 357. not. Z. 2. v. o. St. wurde l. würde.
p. 358. Z. 2. v. o. St. Glaubigen l. Gläubigen.
p. 374. Z. 3. v. o. St. denn, wolle l. , denn wolle.
p. 391. Z. 2. v. u. St. werden l. worden.
p. 392. Z. 1. v. u. St. oKmmunikation l. Kommunikation.
p. 399. not. Z. 9. v. u. St. welche l. welchem.
p. 411. not. Z. 10. v. u. St. dificiente l. deficiente.
p. 411. not. Z. 2. v. u. St. simplicirnibus l. simplicioribus.
p. 442. Z. 8. v. u. St. ungenirt l. ungeirrt.

3 2044 052 932 993